نظریه قبض وبسط تئوریک شریعت

استاد ملکیان

۲۲

کتابخانه

مرکز آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

ش ۹

عنوان: شرح و بررسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت

استاد: مصطفی ملکیان

گروه:

تاریخ:

بِسمِ اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیم

شرح و بررسی

نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت

استاد ملکیان

مقدمه

قبل از شروع بحث، ذکر نکاتی لازم است:

۱ ـ قصد بنده در همهٔ کارها از قبیل تعلیم و تعلم چیزی جز احقاق حق نبوده است. در این سلسله بحثها نیز هدفی جز حق جوئی منظور نیست.

۲ ـ رأی نهایی من دربارهٔ نظریهٔ «قبض و بسط تئوریک شریعت» این است که هم دارای نقاط قوت فراوان است و هم دارای نقاط ضعف؛ لذا نه بکلی مقبول است و نه بکلی مطرود.

۳ ـ اعتراف می کنم نظریهٔ دیگری که نقاط قوت این نظریه را دارا و از نقاط ضعف آن پیراسته باشد، در اختیار نیست. این سؤال که «چگونه فهمهای انسانها از دین متفاوت می شود؟» جوابی می طلبد، نظریه قبض و بسط می خواهد به این سؤال پاسخ دهد؛ ولی به نظر ما این پاسخ ناکام و ناقص است. واقع این است که سرّ تفاوت فهمهای مختلف از دین، هنوز در پردهٔ ابهام است.

۴ ـ این نظریه در ۳ مرحله قابل بررسی است:

الف) گزارش یا شرح نظریه: در این مرحله نظریه خود با صورتی منظم و منطقی عرضه می شود و در آن گفته می شود که سخن و پیام این نظریه چیست؟

ب) استخراج استلزامات منطقی نظریه: در این مرحله مطالبی که در نظریه، منطوی، ولی گفته نشده است، بیان می گردد. آنچه در کتاب قبض و بسط به نوشته درآمده است همهٔ آن چیزی نیست که این نظریه می تواند بگوید.

ج) نقد نظریه: در این مرحله نقاط ضعف و قوت این نظریه با استلزاماتش، بیان می شود.

ارکان نظریه

نظریهٔ قبض و بسط بر چند رکن مبتنی است که عبارتند از:

۱ ـ دین و معرفت دینی دو امر مغایر و متغایرند (نه متخالف و متخاصم).

۲ ـ دین امری ثابت است و هیچ گونه تغییر و تحولی نمی پذیرد.

۳ ـ معرفت دینی خود نوعی معرفت بشری است.

۴ـ معارف بشری با یکدیگر در ارتباط..
۵ـ معارف بشری متحولند
۶ـ تحول معارف بشری تکاملی است نه تهقرائی.
یعنی فعلیت لاحقش اشدّ از فعلیت سابقش است. حالت بعد از تحولش مطلوبتر از حالت قبل آن است. به نظر می‌رسد آقای سروش هرچه به آخر مقالات می‌آیند، بر تکاملی بودن این تحول تأکید کمتری می‌کنند که شاید به دلیل این باشد که اثبات آن امر ساده‌ای نیست. بنظر من تحول معارف بشری قابل اثبات‌تر از تکامل معارف بشری است.
حال اگر این شش مطلب پذیرفته شود نتیجه می‌شود که: «معرفت دینی با سائر معارف بشری در ارتباط و همسو با آنان متحول و متکامل است» این نتیجه را که به رکن دوم منضمّ کنید حاصل می‌شود که «دین ثبات دارد، ولی معرفت دینی هیچگونه ثباتی ندارد بلکه هم متحول است و هم متکامل».
بنظر من، اُسّ نظریهٔ قبض و بسط همین است. آقای سروش خود در چند جای مقالات، نظریهٔ خود را تلخیص کرده‌اند ولی در هر تلخیصی یک یا دو نکتهٔ مهم از دستشان فوت شده است و در هیچ جا این گونه که ما تلخیص کرده‌ایم، تلخیص نکرده‌اند.

بررسی رکن اول: «دین و معرفت دینی دو امر مغایرند»
در این مجموعه مقالات، مراد از دین، کتاب و سنت است. و مراد از معرفت دینی، معارف مستند به کتاب و سنت است. (ص ۱۲۱ و ۱۲۲ و ص ۲۵ و ۷۹).
تفنّنات شبهه انگیز: ایشان گاهی بجای لفظ «دین» از لفظ «شریعت» استفاده کرده‌اند. در نوشته‌های ایشان لفظ شریعت به دو معنا بکار می‌رود ۱ـ دین (کتاب و سنت) (ص ص ۱۷ تا ۱۹ و ۲۵۵)
۲ـ مجموعهٔ احکام و مقررات فقهی: یعنی گاهی به معنای دین است من حیث المجموع و به لحاظ یک کلّ که هم شامل احکام و مقررات فقهی می‌شود و هم شامل اوامر و نواهی اخلاقی و هم شامل موضوعات مورد بررسیهای کلامی، و گاهی به معنای جزیی از دین است یعنی احکام فقهی آن. از این رو وقتی ایشان لفظ شریعت را به کار می‌برند ممکن است این دو معنا با هم خلط و التباس شوند.
ایشان وقتی شریعت را به معنای دین به کار می‌برند، لفظ «فهم شریعت» یا «علم به شریعت» را هم به جای «معرفت دینی» به کار می‌برند. (ص ۲۰۶).
گاهی، «فهم دینی» را بجای «معرفت دینی» بکار می‌برند و گاهی «فهم دینی» در معنای «معرفت شخصی و خصوصی۱ هر فرد از دین» به کار رفته، مثلاً می‌گویند: «هر انسانی یک فهمی از دین دارد، زید و عمرو و بکر و... هر کدام فهمی از دین دارند.» اما در جاهای دیگر تأکید می‌کنند که «معرفت دین» فهم این انسان و آن انسان و آن مرد و آن زن نیست بلکه امری است مشاع و همگانی۲. معارف دیگر هم همین طورند، مثلاً علم فیزیک و ریاضی، مجموعهٔ معلومات فیزیکی و ریاضی یک فیزیکدان و ریاضی دان نیست بلکه آن مقدار از دانش فیزیک یا ریاضی است که همگانی شده یعنی به همه عرضه شده است و جامعهٔ فیزیکدانان و ریاضی دانان (عرف اهل فیزیک و ریاضی) آنرا پذیرفته‌اند. افرادی بوده‌اند که نظریه‌ای در زمینهٔ فیزیک یا ریاضی داشته‌اند، ولی نتوانسته‌اند آنرا به عرف اهل ریاضی یا فیزیک اثبات یا بقبولانند و لذا این مقدار از معلوماتشان مربوط به علم ریاضی یا فیزیک نیست. آقای عبدالسلام فیزیکدان، غیر از این نظریه‌ای که به خاطرش جایزهٔ نوبل را برد، ۲۰ نظریهٔ دیگر در فیزیک، دارد که نتوانسته به نفع آن استدلال کند. از این لحاظ ممکن است معلومات یک فیزیکدان از علم فیزیک وسیعتر باشد. عکس هم صادق است یعنی ممکن است همهٔ آنچه در علم فیزیک است معلوم فیزیکدانی نباشد. (ص ص ۹۸ و ۱۲۲)
آقای سروش مثالهایی از دین می‌زنند؛ می‌گویند «فقه مجموعه آرای یک فقیه نیست، مجموعه آرای همگانی شده است.» یعنی آرایی که به عرف اهل فقه عرضه شده و همگان در ردّ و اثباتش مشارکت کرده‌اند. در این رأی ایشان از

«پوپر» تبعیت کرده اند. پوپر معتقد است ما سه جهان داریم[۳]:

۱ ـ جهان اعیان و اشیاء یعنی اموری که متعلق دانش ما قرار می گیرند، درختان و سنگها و ...

۲ ـ از جهان اول، من یک برداشتی برای خود دارم، این برداشتهای شخصی، جهان دوم را می سازند. جهان دوم جهان ذهن ما انسانهاست، جهان دانشهای انسانهاست که ناظر به جهان اولند.

۳ ـ جهان سوم، به اصطلاح خود پوپر جهان علوم است. جهان دانشهای مشاع و همگانی شده یعنی دانشهایی که بر همگان عرضه شده اند و آنها می توانسته اند در ردّ و اثباتش مشارکت کرده اند.

موطن جهان اول و دوم که معلوم است. موطن جهان سوم یعنی علوم فیزیک، شیمی، مکانیک، ریاضی و ... کتابها و موزه هاست. فرض کنید بلایی بیاید و همهٔ انسانهای روی زمین را از میان ببرد، ولی کتابخانه ها از بین نروند، در آن صورت جهان دوم از بین رفته است، ولی جهان سوم برقرار است. عکس این هم ممکن است. می شود در دفاع از پوپر گفت در کتابها، نظریات نادر و اثبات نشده نمی روند نظریات مشاع همگانی در آنجا می روند.

در تمام مواردی که آقای سروش از معرفت دینی سخن می گویند، منظورشان معرفت دین همگانی شده است. فهم شخصی (جهان دوم) را «فهم دینی» می نامند و فهم همگانی شده(جهان سوم) را «معرفت دینی».

آنچه التباس ایجاد می کند این است که گاهی ایشان فهم دینی را مساوی معرفت دینی می گیرند. لذا وقتی در نوشته های ایشان لفظ «فهم دینی» می آید این تأمل پیش می آید که منظورشان فهم شخصی است یا فهم همگانی شده؟

ما تا آخر بحث منظورمان از معرفت دینی، معرفتی است که همهٔ متکلمان، فقها، و عالمان اخلاق و مفسران از دین دارند نه معرفت شما، بنده یا او از دین.

گاهی ایشان لفظ «دین» را در معنای «تدین» بکار برده اند و این غیر از دین بمعنای کتاب و سنّت است، مثلاً می گویند «دین هر کس به فهم او از دین بستگی دارد». دین هر کس یعنی تدین هر کس.[۴] لذا باید توجه داشت که این دو معنا التباس نشوند. دین به معنای تدین را می شود اضافه کرد یعنی مثلاً گفت دین زید، دین عمرو، ... اما دین به معنای کتاب و سنّت قابل اضافه به اشخاص نیست.

«تغایر دین و معرفت دینی چگونه است؟»

ایشان در این گونه موارد، دین را با طبیعت متناظر می دانند و می گویند همانطور که علم به طبیعت غیر از خود طبیعت است، علم به شریعت (دین) هم غیر از خود شریعت است. مثلاً سنگها چیزی هستند و سنگ شناسی چیزی دیگر است.[۵] البته شکی نیست که متعلق علم (موضوع علم) غیر از خود علم است. این مطلب درست است، اما دلیلش این قیاس (قیاس طبیعت با شریعت) نمی تواند باشد چون این قیاس، «قیاس مع الفارق» است. طبیعت و شریعت یک فرق عمده با هم دارند و آن این است که طبیعت از سنخ معرفت نیست ولی شریعت از سنخ معرفت است. وقتی معرفت به طبیعت پیدا می کنید معرفت به امری پیدا می کنید که خودش از سنخ معرفت نیست ولی وقتی معرفت به شریعت پیدا می کنید معرفت به امری پیدا می کنید که خودش از سنخ معرفت است و بنابراین خودش در دلش یک پیامی دارد و غیر از طبیعت است که هیچ پیامی در دلش نیست. فرض کنید شی ای بنام O داشته باشیم که از سنخ دانش و معرفت نیست (مثلاً صندلی). من به شیء O معرفتی پیدا کنم. اسم این معرفت را می گذاریم K. حال من به این معرفت به O (یعنی K) معرفتی پیدا می کنم که اسمش 'K می گذاریم. خیلی فرق است بین K و 'K. K معرفتی است ناظر به شی ای که از سنخ معرفت نیست به تعبیر دیگر ناظر به شی ای که خودش ساکت است و هیچ سخن برای گفتن ندارد. اما 'K ناظر است به خود K که سخنی دربارهٔ O می گوید. در دانش اولی (K) ممکن است یک خطا پیش آید و آن این است که K با O مطابقت نکند. ولی در دانش دومی (K) دو خطا ممکن است پیش آید یکی اینکه K با 'K مطابقت نکند و دیگر اینکه K با O مطابقت نکند.

وقتی پیامبر می فرماید: «انّ اللّه یَأمُرُ بالعَدلِ وَالاحسان یا تَبَّت یَدا اَبی لَهَبٍ وَتَبَّ» و شخص عارف یا متکلم برداشتی از آن سخن می کند ممکن است مطابق واقع باشد و ممکن است مطابق با واقع هم نباشد. حال اگر این برداشت بخواهد

K' K O

مطابقت با واقع داشته باشد اولاً باید خود این سخن آیه مطابق با واقع باشد (که به اعتقاد ما، مطابق است) و ثانیاً برداشت آن متکلم یا عارف هم مطابق مراد گویندهٔ آیه (پیامبر یا خدا) باشد.

دانشجو: ایشان این قیاس را (تناظر طبیعت با شریعت) بمنزلهٔ استدلال به کار برده اند یا فقط برای تقریب به ذهن آورده اند؟

استاد: نه ما نمی گوییم به عنوان استدلال گفته اند اما سخنی در جای دیگری نگفته اند: اگر هم تقریب به ذهن است در حدّ همین تقریب به ذهن مانده است و استدلال دیگری در جای دیگری نیاورده اند. ناگفته نگذارم که ایشان در جایی گفته اند «ما رئالیست هستیم» و چون رئالیست هستند علم را با معلوم دو چیز می دانیم. (ص۲۷۲)

ادامهٔ بحث:

پس اینکه می گویند دین و معرفت دینی متغایرند به این معنی است که کتاب و سنّت یک چیز است و فهم ما از کتاب و سنّت چیز دیگری است. ما هم این مطلب را قبول داریم و درست می دانیم.

بررسی رکن دوم: دین امری ثابت است. ۶

می خواهند نتیجه بگیرند که آنچه تحول و تغییر می پذیرد معرفت دینی است نه خود دین. بنظر ما نظریهٔ قبض و بسط در عین اینکه ادعا می کند خود دین امری است ثابت، خود دین را هم صد در صد متحول می داند و اتفاقاً اگر این نظریه را بپذیریم، پذیرفته ایم که دین، ثبات ندارد. توضیح اینکه: این نظریه لااقل به سه دلیل نمی تواند ملتزم به ثبات دین باشد:

۱ ـ به دلیل تحول علومی که دین را به ما می دهند (علم رجال و بخشی از علم اصول) زیرا این علوم، معرفت بشری اند و تحول می پذیرند.

۲ ـ به دلیل نظر ایشان در باب «انتظارات ما از دین» یا «وجه حاجت ما به دین» (ص ص۳۱۶ و ۱۳۳).

۳ ـ بدلیل نظر ایشان در باب «گوهر و صدف دین».

توضیح دلیل اول: معرفت های بشری۷ به دو دسته قابل تقسیمند:

۱ ـ یا ناظر بهدین هستند «معرفت دینی» (متعلق شناختش کتاب و سنت است)

۲ ـ یا ناظر به سایر ابعاد هستی «معرفت غیردینی» (علوم تجربی، فلسفه، لغت، تاریخ، ...)

به حصر عقلی آنچه را که ما می شناسیم یا «کتاب و سنت» است یا «غیر کتاب و سنت». اگر کتاب و سنت را می شناسیم معرفت دینی پیدا کرده ایم و اگر غیر آن دو را می شناسیم معرفت غیر دینی پیدا کرده ایم. مقسم هر دو قسم معارف بشری مذکور، همان معارف جهان سوم ـ آمده در کتابها ـ است نه فهم شخصی ما. آقای سروش علی المبنا این تقسیم را پذیرفته اند، یعنی معرفت دینی و غیر دینی را معرفتی بشری می دانند اما گاهی التباس در تعبیر کرده اند بدین صورت که معرفت بشری را به معنای «معرفت غیر دینی فقط» بکار برده اند. یعنی چیزی را که مقسم است، قسم قرار داده اند و این مسأله منشأ خیلی از شبهات شده است مطلبی که در ذهن ایشان بوده کاملاً واضح و روشن بوده ولی عبارتهای ایشان کمی شبهه انگیز است. ۸ مثلاً می گویند: «معرفت دینی مثل سایر معارف بشری می ماند ...» وقتی می گویند «سایر» معلوم است که حالت تم و مقسم می دانند اما در عبارتهای دیگرشان به وفور می بینیم که می گویند: «معرفت دینی از معارف بشری تغذیه می کند» یعنی از معارف غیر دینی تغذیه می کند. پس معرفت بشری را به معنای معرفت غیر دینی گرفته اند. (ص۲۷۸)

وقتی می گوییم معرفت های بشری به دو دسته تقسیم می شوند: ناظر به دین و غیر دینی، در واقع هر معرفتی را که «فهم دین برای ما بیاورد» معرفت دینی می گوییم چون ناظر به دین است. اما یک سلسله معرفت های دیگری هستند که «خرد دین را بما می دهند». مثلاً: اگر پیامبر فرموده اند اَلنَّظافَةُ مِنَ الایمان پس این حدیث جزء دین است. اگر بخواهیم بفهمیم که معنای این حدیث چیست؟ باید وارد علم کلام شویم تا بدانیم مراد از نظافت چیست؟ ایمان چیست؟ «مِن» در این حدیث تبعیضیه است یا نشویه یا ابتدائیه؟ آیا مراد این است که نظافت جزیی از ایمان است؟ (که در آن صورت مِن

تنگتر یا وسیع تر کنند.

این را که «دین به معنای مجموعهٔ کتاب و سنت است»[10] به منزلهٔ پیش فرض نمی توان پذیرفت. دین واقعاً یعنی چه؟ آیا دین یعنی آنچه در کتاب و سنت آمده است؟ یا باید گفت آن مقدار از دین که در اختیار ماست، آن است که در کتاب و سنت آمده است؟ شکی نیست آن مقدار از دین در دست ماست که در کتاب و سنت آمده است. اما تمام دین این نیست. البته این پیش فرض آقای سروش برای طی بحثشان خوب است یعنی وقتی علما و متکلمان و مفسران با هم تنازع دارند وقتی بخواهند فیصله دهند باید به کتاب و سنت (مقدار دینی که در اختیار هست) رجوع کنند. آنهایی که در اختیار نیست هیچ گونه فیصله دهندگی ندارند. اما نگوئید دین همین است. آنچه در علم مکنون الهی و لوح محفوظ است در اختیار ما نیست. تمام آنچه از زبان مبارک معصومین صادر شده است، امروزه به دست ما نرسیده است (بیشتر این مسأله در سنت است). بنابر این پیش فرض ایشان درست نیست. ولی برای ادامه بحث خوب است.

دانشجو: اگر ما به آنچه در لوح محفوظ است قائل شویم به چه دردی می خورد؟

استاد: به دردی نمی خورد، ولی ثبات دین را توانسته ایم توجیه کنیم، لااقل کسی مثل آقای سروش که می خواهد بگوید خود دین ثابت است می تواند با ارجاع به آن، ثبات دین را توجیه کند ولی با احاله به دین بمعنای کتاب و سنت، نمی تواند توجیه کند.

بنده سخنم این است که آقای سروش باید یکی از دو کار را می کردند. یا می گفتند دین فقط آنچه که در کتاب وسنت آمده نیست. اگر این را می گفتند می توانستند دم از ثبات دین بزنند. ثبات آن دینی که در نفس الامر است. آن دینی که در لوح محفوظ و علم مکنون الهی است. یا اینکه می گفتند دین همین است که در کتاب و سنت است. ولی اگر این را بگویند، دیگر نمی توانند از ثبات دین دم بزنند. جمع بین ایندو امکان پذیر نیست.

بنابر این ما معتقدیم که دین به این معنایی که آقای سروش معتقدند (کتاب و سنت) واقعاً ثابت نمی ماند. زیرا اتکای به علم رجال و بخشی از علم اصول دارد و چون هر دو معرفت بشری اند لذا تحول می پذیرند و امری که به این دو علم تحول پذیر بستگی دارد، خودش نیز متحول خواهد شد و ثباتی نخواهد داشت.

توضیح دلیل دوم: «وجه حاجت به دین» (صص ۱۳۳ و ۳۱۶)

ایشان در کتابها و گفته هایشان این مطلب را مطرح کرده اند که چه چیزی را باید از دین پرسید. و چه چیزی را نباید پرسید. به تعبیر دیگر برای چه سنخ نیازهایی باید به دین رجوع کرد؟ به تعبیر سوم انتظارات ما از دین چیست؟ یعنی فرضاً انتظار داریم دین علت و درمان بیخوابی و دندان درد ما را هم برای ما فهرست کند. اگر کسی گفت امور پزشکی اصلاً جزء انتظارات ما از دین نیست و نباید باشد در واقع حدود ۴۰۰۰ حدیثی را که در طب النبی و طب الصادق و طب الرضا ... آمده و مربوط به امور پزشکی است را جزء دین نمی داند.[11] آقای سروش قائلند که نیاز ما و وجود حاجت ما به دین و به تعبیر دیگر انتظارات ما را از دین نمی شود از خود دین پرسید، بلکه از معارف بشری باید پرسید (معارف غیر دینی). از این معارف استکشاف می کنیم انتظاراتی را که باید از دین داشت. اینکه معارف غیر دینی چگونه بما کمک می کنند، به این صورت است که خودشان خیلی از نیازها را برطرف می کنند و به خاطر همین در آن موارد به دین مراجعه نمی کنیم (البته با این که این علوم شایع و همگانی اند، ولی این فرض را می شود کرد که بین شما با هم فرق داشته باشیم. شما دانشی را بشناسید که بخشی از نیازهای شما را برطرف می کند و من از آن دانش بی خبر باشم و لذا برای آن سلسله نیازها به دین مراجعه کنم. البته این را فقط فرض می شود کرد و در عالم واقع امکانپذیر نیست). پس انتظارات ما از دین را معارف بشری غیر دینی تعیین می کنند معرفت های بشری هرچه پیشرفت می کنند بما می گویند که تاکنون این سلسله انتظارات شما از دین نابجا بوده است و این مقدار بجا بوده است. آنگاه هر مقدار از کتاب و سنت که دربارهٔ امور نابجا بوده است از دین (دینی بودن) جدا می شود.[12]

توضیح دلیل سوم: «گوهر و صدف دین»

یک سلسله امور است که اگر کسی از آنها محروم بماند به سعادت مورد نظر ادیان نمی رسد. اینها «گوهرهای دین»

تبعیضیه است،) یا مرحلهٔ اول ایمان است (که در آن صورت من ابتدایی است) یا ایمان نظافت را می زاید (که در آن صورت من نشویة است). پس علم کلام دانشی شد که فهمی از دین به ما می دهد پس یک معرفت دینی است.

یا مثلاً خداوند در قرآن می فرماید «تبت یدا ابی لهب و تب». آیا تَبَّت انشاء است یا اخبار؟

یدا چرا گفته است؟ ید در این جا به چه معنی است؟ تَباب (مصدر فعل تَبَّت) یعنی چه؟ یعنی بریده شدن یا نابود شدن یا زیان کردن یا ...؟ ... اینها باید در علم تفسیر بررسی شوند. تفسیر علمی است که به ما فهمی از دین می دهد. معنای یک جمله را که جزء دین به حساب می آید می گوید. تفسیر قرآن، شرح حدیث، کلام، فقه، اخلاق اینها علومی هستند که به ما معرفت دینی می دهند. اما سؤال دیگری هم قابل طرح است و آن اینکه از کجا می گوئید مثلاً تبت یدا ابی لهب و تب یا النظافة من الایمان جزء دین است؟ شما می گوئید این چیزهایی که در قرآن یا کتب حدیث آمده جزء دین است؟ اگر نعوذ بالله قرآن دیگری چاپ کردند و بعضی آیات را کم و زیاد کردند و اسم آن را قرآن گذاشتند و به شما عرضه کردند آن را نیز جزء دین می دانید؟ پس از کجا می گوئید آنچه بین الدفتین و اصول کافی و نهج البلاغة و صحیفهٔ سجادیه آمده، جزء دین است؟ این توافق از کجا حاصل شده؟

جواب این است که علومی هستند که «خود دین» را به ما می دهند، مثل علم رجال، که به شما نشان می دهد از زمان پیامبر (ص) همهٔ کسانی که مثلاً النظافة من الایمان را نقل کرده اند ویژگیهای صداقت و پر حافظگی و عدل را داشته اند (ویژگیهایی که یک راوی حدیث باید داشته باشد). حال ممکن است کسی بپرسد به چه دلیل باید سخن کسانی را که این ویژگیها را دارند باید پذیرفت؟ و حجّت دانست؟ و جزء دین شمرد؟ جواب این است که اگر برای تواتر، حجیت قائل باشیم، و اگر سخن این راویان متواتر است پس سخن آنها حجت است.

پس برای اینکه به ثبوت بپیوندد که فلان سخن از معصوم است دو تا علم داریم ۱ـ علم رجال ۲ـ بخشی از علم اصول (باب حجیت تواتر و خبر واحد و ظن) اگر مثلاً اثبات شود که آنچه از راه تواتر می رسد، حجیت دارد، پس از کجا می گوئید که النظافة من الایمان از معصوم(ع) است؟ اثبات حجیت یا عدم حجیت خبر واحد و متواتر و... در علم اصول می آید. علم اصول به صورت قضیهٔ شرطیه می گوید اگر همهٔ کسانی که در فاصله میان تو و پیامبر(ص) واقعند عادل و پرحافظه و امامی و صادق بوده اند، می شود سخن منقول از آنها را از پیامبر(ص) دانست (حجیت خبر واحد). حال مصادیقش چیست؟ آیا مثلاً در النظافة من الایمان مقدم این قضیهٔ شرطیه، محقق است تا تالی اش هم تحقق یابد یا نه؟ جواب این را باید از علم رجال بپرسیم. ۹ علم رجال سرگذشت تمام این راویان را دارد. پس علم رجال به ما می گوید که مقدم قضیهٔ شرطیه ای که در علم اصول اثبات شده است، محقق است یا نه. البته در مورد قرآن احتیاج به علم رجال نداریم. زیرا علم رجال در اخبار آحاد (خبرهای واحد) مورد نیاز است نه خبرهای متواتر و حجیت قرآن از راه تواتر است.

پس این دو علم خود دین را به ما می دهند. حال به نظر شما علم رجال و بخشی از علم اصول معرفت دینی اند یا غیر دینی؟ یعنی ناظر به دینند یا ناظر به سائر وجود هستی؟ این دو علم غیر دینی اند زیرا قرار شد آن را که ناظر به دین است و فهم دین را به ما می دهد (نه خود دین را) معرفت دینی باشد. اگر کسی خیال کند که این دو، معرفت دینی اند باز هم مسأله ای نیست زیرا معرفت دینی هم مانند معرفت غیر دینی، بشری است.

بخشی از علم اصول هم تحول می پذیرد مثلاً در مورد عدد تعیین کردن در تعداد ناقلین حدیث، کسانی به عدد معینی قائلند و کسانی قائل نیستند. این خودش تحول است در علم اصول. وقتی اینها تحول بپذیرند، خود دین هم به تبع تحول اینها فراخ و تنگ می شود یعنی ما می گوییم این روایت و این روایت و آن روایت جزء دین هستند زیرا خبر واحد عادل امامی صادق حجت است و تمام کسانی که این روایات را نقل کرده اند این شرائط را دارا هستند. حال اگر علم اصول پیشرفت کرد و گفت برای اینکه خبر واحد حجت باشد باید شرط دیگری هم بر آنها گمارده شود و آن این است که راوی باید تحت فشار انکار عمومی نباشد. آن وقت اگر دیدیم که ۱ یا ۲ یا ۳ یا ... راوی در تحت فشار انکار عمومی مخالف خودشان بوده اند، این حدیث دیگر معتبر نیست. یعنی از دین بودن افتاد؛ پس دامنهٔ دین تنگ شد. این قدر که بحث می شود فلان حدیث جعلی است یا جعلی نیست. فلان حدیث از اسرائیلیات است یا نیست. طرفین بحث دائماً می خواهند دامنهٔ دین را

هستند. و یک سلسله امور است که این چنین نیستند و به دلیل منطقهٔ تاریخی و جغرافیای آورندهٔ آن دین است و طبعاً اگر منطقهٔ تاریخی یا جغرافیایی آورنده، دگرگون می شد، آن امور هم دگرگون می شدند. اینها «صدفهای دین» هستند. مثلاً به نظر می رسد هیچ دینی بدون «پرستش و دعا» سعادت را میسر نمی داند؛ اگر اینطور باشد، پرستش و دعا گوهر دین اند. این راز و نیازها در واقع مغز هر دینی است.

اگر حضرت پیامبر در کشوری اسکاندیناوی مانند فنلاند یا نروژ که نزدیک قطب شمال است مبعوث می شد آیا می توانست بگوید مثلاً وقتی ظهر می شود نماز ظهر بخوانید وقتی آفتاب $\frac{3}{4}$ مسیر خودش را طی کرد، نماز عصر بخوانید! آیا می توانست در کشوری که ۶ ماه شب است و ۶ ماه روز است، چنین چیزی گفت؟ اصلاً نمی شد گفت. اگر حضرت آنجا مبعوث می شدند، نمی شد مدار عبادات را مثلاً رؤیت هلال ماه قرار دهند زیرا اصلاً در این کشورها هلال ماه رؤیت نمی شود. حالا اگر پیامبری آنجا مبعوث می شد ممکن بود، دعا و پرستش را جوری دیگر به مردم تفهیم کند و البته ساعات و تعداد و اوقاتش متغیر میشد. پس عبادت گوهر دین است. اما اینکه در چه ساعتی و چند بار مثلاً نماز بخوانیم صدف دین هستند و تابع این است که پیامبر درچه منطقه ای ظهور کند. ۱۲ صدف دین کیفیت تحقق گوهر دین است در زمانها و مکانهای مختلف. از این رو است که عبادت در دین مسیحی یکجور است و در دین یهود جوری دیگر و در دین اسلام جور دیگر. روزه و انفاق و... نیز همین طور است.

اگر بنا براین باشد و باید هم این طور باشد که بین صدف و گوهر دین را تفکیک کرد، اینکار را بشر انجام می دهد و یک نوع معرفت بشری است و لذا با تحول معرفت بشری میزان ضیق و سعهٔ دین هم متفاوت می شود.

نکته: بحث انتظارات ما از دین با بحث گوهر و صدف دین فرق دارند. بحث انتظارات ما از دین، به ما می گوید برای چه اموری باید به دین مراجعه کرد، ولی بحث گوهر و صدف دین می گوید: آن قسمتی در دین که باید به آن رجوع شود به دو بخش گوهری و صدفی تقسیم می شود. تمیز گوهر از صدف در دین بعد از بحث تعیین انتظارات ما و وجه حاجت ما از دین است.

دانشجو: این وجه حاجت ما به دین در واقع همان تعیین کنندهٔ گوهرهای دین است دیگر دو بخش نیست.

استاد: گوهر دین را بدون هر صدفی می شود متحقق کرد؟ شما در واقع دارید بین حاجتی که ما به هدف داریم و حاجتی که به وسیله داریم خلط می کنید. در وجه حاجت به دین گفته می شود حاجت اعم از اینده است و چون حاجت به معنای اعم است می شود بین وجوه حاجت به دین، گوهر و صدف (هدف و وسیله) را تمیز داد. اما بیانی که شما دارید این است که ما حاجت هایمان را به حاجتی که در اهداف است، منحصر کنیم اگر این طور بشود، تمام حاجتهای ما به دین به گوهر دین تعلق خواهد گرفت. اما وقتی حاجت به دین گفته می شود مراد هر دو وجه حاجت است. فرض کنید شما می خواهید «اظهار ما فی الضمیر» کنید. به محض اینکه احساس کردید می خواهید ما فی الضمیر خودتان را بیان کنید همان وقت احساس نیاز به یک «زمان خاص» هم دارید. عین این سخن در مورد دین هم صادق است نمی شود گفت ما احساس نیاز به گوهرهای دین می کنیم، ولی احساس نیاز به صدفها نمی کنیم، گوهرها بدون صدف ها تحقق پذیر نیستند.

دانشجو: آیا این بستگی به تعریف ما از دین ندارد. این تعریف هدفها را دربر می گیرد نه وسیله را:

استاد: هیچ کس دین را این طوری تعریف نمی کند. اگر دین را ~~حتماً~~ فقط یک سلسله اهداف بگیرید، آن وقت مکتبهای غیر دینی می توانند دین به حساب آیند. ۱۳

بررسی رکن سوم: معرفت دینی خود نوعی معرفت بشری است.

آقای سروش دو تعریف از معرفت بشری کرده اند که با هم متفاوتند گاهی گفته اند «معرفتی که برای بشر حاصل می شود» در این معنا، بشری بودن معرفت دینی کاملاً واضح است و نیازی به اثبات و استدلال ندارد. و گاهی گفته اند «وقتی گفته می شود معرفتی بشری است غرض این است که اوصافی بشر دارد به آن معرفت ریزش کرده است نه فقط وصف عاقل بودن بشر» ۱۴ ایشان می گویند بشر دچار نقصان است پس وقتی معرفتی را می گوئیم بشری است یعنی معرفتی ناقص است. بشر دچار تحول است پس معرفت بشری یعنی معرفت متحول شونده. بشر دچار التقاط و عدم خلوص و

سقم و مرض است پس معرفت بشری هم همینطور است. وقتی معرفتی را می گوییم بشری است (در این معنای دوم) یعنی آینهٔ تمام نمای بشری است فقط قوه عاقله بشر در آن تجلی نمی کند کل بشر با تمام نقاط قوة و ضعفش تجلی میکند.

در اینجا به دو نکته باید اشاره کرد: اولاً بشری بودن را به کدام معنا بگیریم؟ این نکتهٔ ابهام عمده ای در نظریهٔ ایشان است. ثانیاً فرض کنیم مرادشان همین معنای دوم است (چون تأکیدشان بیشتر روی این معناست) در این صورت دو ملاحظه باید داشت: ۱ـ آیا جمیع اوصاف بشری می تواند خودرا در علم نشان دهد؟ این محل شک است. بله بعضی از اوصاف بشری می تواند خود را نشان دهد اما همهٔ آنها نه. ۲ـ شما اگر معرفت بشری را به این معنا بگیرید باید بتوانید نشان دهید که تمام این اوصاف در معرفت دینی هم هست.

دانشجو: نمی شود بگوییم معنای دوم بشری نتیجه معنای اول است؟

استاد: خیر، فهم برای ذهن انسان است اما این اوصافی که ایشان می گویند برای روح انسان است روح است که حسد می ورزد نه ذهن البتّه ذهن هم برای روح انسان است ولی هر وصفی که در روح است لزوماً در ذهن نیست.

اگر معرفت، معرفتی متعلق به جهان سوم است نمی تواند این اوصاف را در خود نشان دهد. معرفتهای جهان دوم کاملاً می توانند نشان دهند ولی معرفتهای جهان سوم اینطور نیستند. من و شما به عنوان یک عالم، علائقی داریم و این علائق البته در پذیرفتن بعضی از آرای علمی تاثیر می گذارد، مثلاً حسد شما ممکن است موجب شود که نظریه‌ای را هر جوری که هست ردّ کنید «چون غرض آمد هنر پوشیده شد» خود ایشان به تفصیل بحث کرده اند راجع به اینکه معرفتها باید به جهان سوم پا بگذارند و مشاع و همگانی بشوند و حالت objective پیدا کند. این مقام داوری مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش شناسی های همگانی اداره می شود و جایی برای مطامع باقی نمی ماند زیرا این اصول به نفع یا زیان کسی نیستند تا قبول یا نفی شوند، همه باید بالسویه آنها را بپذیریم. ۱۵

بررسی رکن چهارم: معارف بشری با یکدیگر در ارتباطند

مقدمتاً باید گفت که ایشان در رکن چهارم ارتباط معارف بشری، و در رکن پنجم تحول معارف بشری را می گویند. حال سؤالی مطرح است و آن اینکه ایشان از تحول، ارتباط را نتیجه می گیرند یا از ارتباط تحول را؟ در اینجا می شود آرای مختلفی اتخاذ کرد: چون علوم در ارتباطند تحول می یابند و یا به عکس چون علوم متحول می شوند پس با یکدیگر در ارتباطند. رای سومی هم می توان گفت: علوم هم مرتبطند و هم متحول ولی نه ارتباطشان با تحولشان مرتبط است و نه تحولشان با ارتباطشان مربوط است. رأی چهارم: ارتباط علوم با هم سبب تحولشان می گردد و تحولشان سبب ارتباطشان می شود. البته رای چهارم را در صورتی می توان قائل شد که به گونه ای تقریر شود که دور ایجاد نشود.

از مجموعهٔ سخنان ایشان برمی آید که بیشتر موافق قول چهارم است البتّه چون این قول عیناً در کتاب نیامده است نمی توان آنرا نسبت قطعی به ایشان داد. ما شقوق مختلف آنرا در نظر می گیریم تا ببینیم کدام یک قابل دفاعتر است:

و اما رکن چهارم (ارتباط معارف بشری): از بیانات ایشان برمی آید که ایشان به چند قسم ارتباط قائلند:

۱ـ ارتباط روش شناختی (Methodologic) وقتی بنا شد دو علم با روش واحدی استحصال شوند طبعاً این دو علم با هم مرتبطند مثلاً زمین کروی است و عسل شیرین است هر دو با روش تجربی بدست می آیند پس دارای ارتباط هستند ارتباط روش شناختی. حال اگر کسی در مبانی روش شناختی علوم تجربی تشکیک کرد، آن وقت هر دوی این قضایا در محل شک و شبهه واقع می شوند و افرادی که قائل به این دو قضیه هستند باید دلیل نو بیاورند. (ص ص ۳۰۶ تا ۳۰۹ و ۳۲۵ به بعد)

- ارتباط روش شناختی به صورت دیگری هم قابل تصویر است و آن اینکه اگر روزی معلوم شود که زمین کروی نیست آنوقت به عسل شیرین است هم شک خواهیم کرد.

فرق تصویر اول با دوم این است که در تصویر اول تحول مبانی روش شناختی فقدان ادلهٔ قضایا را نتیجه می دهد (البته فقدان ادله لزوماً بمعنای سقم مدعی نیست). اما تصویر دوم از آخر شروع می کند؛ یعنی می گوید سقم یک قضیه، شک در صحت همهٔ قضایای همروش با آن قضیه را نتیجه می دهد. چون قضیه زمین کروی است را با بکارگیری روشهای علوم

تجربی به دست آورده ایم و حالا از راهی برای ما احراز شده است که زمین کروی نیست پس به خاطر این بوده است که n تا مبانی روش شناختی ما نادرست بوده و همین n تا مبانی نادرست عسل شیرین است را به ما داده اند. پس در عسل شیرین است هم باید شک کرد.

نقد اول: با این بیان فقط ارتباط روش شناختی (در تصویر اول) میان تمام قضایای همروش اثبات شده است، ولی میان قضایای ناهمروش اثبات نشده است. بنابراین دیگر با این تعبیر ریاضیات و منطق و فلسفه با یکدیگر قابل ارتباطند ولی هیچ گونه ارتباطی با علوم تجربی ندارند، همچنین با علوم نقلی و علوم شهودی. بنابراین این نوع ارتباط، ارتباط درون گروهی علوم تجربی و ارتباط درون گروهی علوم عقلی و ارتباط درون گروهی علوم نقلی و ارتباط درون گروهی علوم شهودی را شامل می شود اما ارتباط میان این گروهها را شامل نمی شود.

نقد دوم: تصویر دوم ارتباط روش شناختی در مقام تصور خوب است. ولی سؤال این است که ما سُقم مثلاً «زمین کروی است» را از کجا احراز می کنیم؟ غیر از این است که از علوم تجربی احراز کرده ایم. بنابراین زمین کروی است را علوم تجربی بما نشان می دهند و زمین کروی نیست را هم باید علوم تجربی نشان دهند. ۱۶

ممکن است سؤال کنید مگر می شود یک نوع روش دو نتیجه نقیض هم بزاید؟ جواب این سؤال که خود نقد سومی به این نوع ارتباط است، این است که همه وقت، سقم یک قضیه ناشی از سقم مبانی روش شناختی آن قضیه نیست گاهی نیز بخاطر «نادرست اعمال شدن آن روشها و مبانی» است. یعنی روشها و مبانی درست است ولی نادرست اعمال می گردد و همین موجب سقم قضیه میشود. لذا ما در مقام روش هم باید نظراً و هم عملاً دقت کنیم. یک وقت باید مبانی روش شناختی را از لحاظ نظری بررسی کرد که صحیحند یا سقیم؛ و اگر صحیح بودند فقط اقتضای صحت قضایای متخذه از آنها، حاصل است نه علیت تامهٔ صحت آن قضایا. همچنان که پدر بودن اقتضای محبت به فرزند را دارد نه علیت تامه و تحقق حتمی محبت به فرزند را... باید کیفیت اعمال مبانی را نیز بررسی کرد که آیا درست اعمال شده اند یا نادرست. وقتی قضایای به دست آمده، صحیح هستند که هم مبانی روش شناختی آنها صحیح باشند و هم درست اعمال شده باشند حال اگر مبانی روش شناختی درست باشد، ولی درست اعمال نشده باشد، دیگر سقم زمین کروی است به عسل شیرین است سرایت نخواهد کرد.

مثلاً یکی از مبانی روش شناختی علوم تجربی این است که «هر پدیده علت مادّی دارد» و از لحاظ نظری هم کاملاً صحیح است. اما صرف اینکه مبنا صحیح است نتیجه نمی شود که فرضاً برای پدیده A هر علتی معرفی کردم درست باشد و این بستگی دارد به اینکه این مبنا درست اعمال شود. یا مثلاً در روانشناسی روش درون بینی یک روش موفقی است اما گاهی اوقات حاصل نادرست می دهد چون این درون بینی نادرست اعمال شده.

پس لزوم منطقی ندارد که هر وقت علم به سقم قضیه ای پیدا شد علم به سقم مبانی روش شناختی محصّل این قضیه پیدا شود (حتی بر فرض اینکه لازمهٔ روش شناختی داشته باشد یعنی مثلاً در مثال گذشته به هر حال شک در قضیهٔ دوم عسل شیرین است حاصل می شود).

۲ـ ارتباط دانشهای پسین با دانشهای پیشین: بیان ایشان در این مورد مشوش است. یکی از طرفداران نظریهٔ ایشان در این مورد سخنی گفته است که بعدها مورد تأیید دکتر سروش هم قرار گرفته است و آن این است که دانشهای پسین می توانند سه قسم تاثیر در دانشهای پیشین داشته باشند. مفهومی، ذره ای، هندسی

۱ـ مفهومی (تصوری) ۲ـ ذره ای (قضیه ای یا اتمیک) ۳ـ هندسی (تئوریک)

ارتباط قضیه ای آن است که شما قبلاً قضیه ای را می دانسته اید، حالا یک قضیهٔ جدیدی کسب کرده اید که با قضیه قبلی ناسازگار است و به جان هم افتاده اند. این نوع ارتباط را اتمیک هم می نامند، زیرا معتقدند اتم علوم، قضایا هستند (منظور علوم جهان سوم است).

ارتباط مفهومی یعنی اینکه قضیه جدید المعلوم از نظر مفهومی در قضیه پیشین اثر می گذارد. مثلاً علامهٔ مجلسی از وحدت خدا یک تصور دارد و صدرالمتالهین تصوری دیگر و ... همهٔ معلومات پیشین اینها می گوید خدا واحد است ولی

برداشتهای مختلف از آن داشته اند. ولی چون زبان کم کاری دارد برای همه اینها لفظ واحدی قرار داده است.

تحول هندسی هم به تحول قضیه ای برمی گردد. بنا به ادعای شما در این قول معلومات ثابت مانده اند، ولی توجیه آنها عوض شده است قبلاً مثلاً با تئوری X توجیه می شده اند و حالا با تئوری Y. حال سخن ما این است که اگر دگرگونی فقط در ناحیه تئوری است، نظریهٔ تئوری قبلی در قالب یک قضیه بیان می شود و تئوری جدید هم در قالب یک قضیه دیگر بیان می شود یعنی قضیه قبلی رفته است و قضیه جدید آمده است. قبلاً می گفتید زمین مرکز است، حال دیگر و می گویید خورشید مرکز است. این سخن هم در مورد قضایای تئوریک (قضایایی که در آنها یک یا چند مفهوم نظری۱۸ بکار رفته است) و هم در مورد قضایای غیر تئوریک تجربی صادق است. هم قضایای تئوریک می توانند جایشان را با هم عوض کنند و هم قضایای غیر تئوریک (تجربی) می توانند جای خود را با هم عوض کنند. لذا تعبیر این نوع تحول (تحول هندسی) به تحول تئوریک بی وجه است.

خلاصه اینکه تحولی که در علوم داریم یا تحولی است در روش شناسی علوم یا تحولی است در مفاد علوم؛ و در هر دو صورت باید در قالب قضایا بیان شوند (تحولی که در روش شناسی است یعنی یک نوع روش جای خود را به روش دیگری میدهد و تحول در مفاد مانند تحولی که در فیزیک۱۹ مثلاً رخ می دهد) پس ما فقط به تحول ذره ای یا قضیه ای قائلیم.

س: مگر چنین نیست که شیمیدان از آب چیزی می فهمد و فیزیکدان چیزی دیگر، ولی در هر حال آب یک چیز است؟

ج: می شود از «مصداق» واحد فهم های مختلفی داشت و لی باید توجه داشت که آنچه به این فهمها وحدت می دهد مصداق واحد است نه مفهوم واحد. ثانیاً اینکه مفهومی را برداشت عمیق و مفهومی دیگر را برداشت اعمق و... می دانیم به خاطر این است که هر مفهومی که ویژگیهای بیشتری از مصداق را نشان دهد عمیق تر است. این دو نکته در مورد بحث ما منطبق نمی شود چون وقتی می گوییم خدا واحداست. ادعای آنها این است که مفهوم وحدت مفهوم واحدی است ولی فهم ما از این مفهوم عمیق تر می شود ولی در آنجا مصداق، واحداست.

س: اینکه قرآن می فرماید خدا واحد است مگر یک قضیه نیست؟

ج: خدا واحد است فقط وقتی «یک قضیه» است که آنرا با همان معنائی که پیامبر فهم کرده است یا همان معنایی که بر قلب پیامبر القا می شده است، بفهمیم وگرنه اگر برداشتهای مختلف از این قضیه شود در واقع با چند قضیه روبرو هستیم که ظاهراً مثل هم هستند.

توضیح نقد دوم: گفتیم که دکتر سروش نظرشان این است که معلومات پسین بر معلومات پیشین سه قسم تاثیر دارند: مفهومی - قضیه ای - هندسی و در جای دیگری می گویند: رد و ابطال - تایید و اثبات ۲ - فراخ و تنگ شدن دامنه مفاهیم (ص ۱۲۵ کتاب) و در جای دیگری قول سومی را قائل شده اند و آن اینکه ... دانسته های بعدی همواره با دانسته های پیشین دو کار میکنند: اولی طرد و حذف معارضها دوم ترکیب با دانسته های درست ... (ص۲۳ و ۸۴ کتاب)

به نظر ما این سه قسم با هم متناظر نیستند و در هر کدام از اینها چیزهایی گفته شده است که در دیگری گفته نشده است. مطلب دیگر اینکه در هر سه قسم تاثیر و تحولی که بین معلومات پسین و پیشین گفته شده است به نظر ما به همان تحولات قضیه ای قابل ارجاع است. توضیح و نقد قول سوم بعداً خواهد آمد۲۱ ولی قبل از آن باید چند مطلبی روشن شود:

آیا بنظر شما در نظریه قبض و بسط سخن بر سر تک تک گزاره های علمی است یا بر سر یک علم به عنوان یک کل؟ آیا وقتی ارتباطات علوم را بررسی می کند ارتباطات میان گزاره های علمی را بررسی می کند؟ که مثلاً گزاره ای در شیمی با گزاره ای در فیزیک چه ارتباطی دارند؟ یا می خواهد ارتباط کل دانش شیمی را با کل دانش فیزیک بررسی کند؟ (این سؤالات در مورد تحول (رکن۵) و تکامل (رکن۶) علوم هم قابل طرح است)

دیده اید که مثالهای فراوانی که آورده اند مربوط به ارتباط قضایاست با هم. ولی ایشان تصریح کرده اند به ارتباط علوم (کل هر علم) با هم. باصطلاح اصولیین: در نظریه قبض و بسط ادعای ارتباط داشتن علوم «نص» است و ادعای

وحدت را هر کدام به معنایی خاص و مغایر با دیگری می فهمند.
شما از این مقوله در نوشته های ایشان زیاد می بینید، ایشان راجع به آب مثال می زنند که آب از مطهرات است اما کدام آب؟ آیا آنکه از جوی میگذرد یا H_2O یا حلالتر از مایع یا آنچه سیراب می کند. یا ... هرکسی از آب چیزی می فهمد.
در ارتباط هندسی نه قضیه ای به جنگ قضیه دیگر می رود و نه مفردات و تصورات ما دگرگون می شوند، بلکه اصلاً هندسهٔ معرفتی ما فرق می کند: مثلاً شما قبلاً ۲۰ قضیه داشته اید که آنها را طرزی توجیه می کردید، ولی الآن آنها را طوری دیگر توجیه می کنید. مثلا در قدیم با خسوف و کسوف و طلوع و غروب و فصلها و ... مواجه بودند، ولی اینها را در یک نظام بطلمیوسی (نظام زمین مرکزی) توجیه می کردند. الآن هم در مشاهدات تغییری حاصل نشده است ولی تمام این حوادث را با نظام خورشید مرکزی توجیه می کنند: پیش فرض این دو نظام متفاوت شده است نه قضایای آن. بنابراین تحول هندسی یا تئوریک، معلومات سابق ما را خدشه دار نمی کند؛ یعنی مثلاً n قضیه را بهم پیوند می دهد. هندسه۱۷ در این جا بمعنای آرایش است. آرایش قضایا عوض شده است.
نقد: اولاً این تقسیم از نظر ما خدشه پذیر است. ثانیاً به فرض اینکه این تقسیم درست باشد، با سخنان دیگری از آقای سروش در همین باره ناسازگار است. ایشان در ص ۱۲۵ کتاب می گویند:

«باری تصرف و تاثیر آگاهیهای پسین در آگاهیهای پیشین از سه قسم بیرون نیست (انحصار):
اثبات و تایید-رد و ابطال-تنگ و فراخ کردن دایرهٔ معنا» (ص ۱۲۵ تا ۱۲۷)

توضیح نقد اول: اینکه می گویید دانسته های پسین بر مفهوم موضوع و محمول دانسته های پیشین تاثیر می گذارد-مثل تاثیر اطلاعات بعدی ما در روی مفهوم وحدت خداوند- گویا گمان می کنید که قضیه همان وحدت را دارد ولی فهم دیگری از آن قضیه پیدا شده است. ولی اینطور نیست، زیرا:
اولاً وقتی تصور از موضوع یا محمول قضیه ای عوض شد، قضیه دیگری پیدا کرده ایم نه اینکه همان قضیه اول را دار یم بطور دیگری فهم می کنیم ما تا وقتی با یک قضیه سر و کار داریم که در مفهوم موضوع و محمول هیچ تصرفی نشده باشد بمحض عوض شدن تصور از آن دو دیگر با قضیه دیگری سروکار پیدا کرده ایم.
خلطی که در این جا صورت گرفته است خلط بین قضیه ملفوظه با قضیه ذهنیه است و اصالت به قضیه ملفوظه داده شده است. قضیه آن چیزی است که در ذهن منعقد می شود آنچه واقعاً قضیه است قضیه ذهنیه است. قضیه از مفاهیم منطقی است که عروض و اتصافشان ذهنی است: حکم کردن عمل ذهن ماست.. منتهی وقتی می خواهیم چیزی را که در ذهن ما نقش بسته است در ذهن شما هم منتقش شود قضیه ذهنیه را به کلام درمی آوریم و سپس آنرا «مجازاً» قضیه ملفوظه می گوئیم زیرا قضیه آن است که موطنش ذهن است ولی این قضیه (ملفوظه) موطنش در خارج است.
فرض کنید علامه مجلسی و خواجه نصیر بگویند خدا واحد است ولی تصورشان از وحدت با هم مختلف باشد. در این صورت در واقع دو قضیه در ذهن اینها نقش بسته است نه یک قضیه.
ثانیاً حتی اگر اصالت را به قضیه لفظیه بدهیم و آن را قضیهٔ حقیقی بدانیم، باز خطا است که تصور کنیم با یک قضیه روبرو هستیم. از لحاظ گرامری با دو قضیه مواجه هستیم زیرا اگر در قضیه ای لفظ مشترك لفظی بکار رفته باشد (مانند در باز است) در واقع از لحاظ گرامری این دو جمله است نه یک جمله. یکی در باز (پرنده) است و دیگری در باز (مفتوح) است. پس اگر تصور دو عالم از وحدت خدا مختلف شد، خدا واحد است در واقع دو جمله خواهد بود نه یک جمله.
از آنچه گفته شد معلوم می شود که وقتی معلومات پسین باعث می شوند که از تصورات معلوم پیشین چیز دیگری بفهمیم در واقع قضیه پسین معلوم پیشین را از ما گرفته اند و دارای قضیه جدیدی شده ایم پس تحول مفهومی چیزی جز تحول قضیه ای نیست. بنابراین وقتی گفته می شود فهم ما از قضیه X عمیق تر شده است در واقع قضیه X رفته است و قضیه Y جای آن آمده است؛ یا اینکه قضیه X محفوظ است و حالا قضیه Y هم داریم.
مفهوم عمیق تر یعنی مفهوم جدید و مفهوم جدید یعنی قضیه جدید. مثلاً علیتی که متکلمان قائل بوده اند و علیتی که هیوم قائل بود و علیتی که اشاعره می گفتند، چند چیز مختلف بوده است. نمی توان گفت همه به علیت قائل بوده اند ولی

ارتباط داشتن قضایای هر علم با علم دیگر «ظاهر» است. و آنچه می دانید که اصولیون می گویند وقتی نص هست باید ظاهر را رد کرد. ولی گذشته از این مطلب ما متوجه نشدیم که دقیقاً کدام یک مراد ایشان بوده است.

مطلب دیگری که می خواهیم روشن کنیم، این است که وحدت علوم چه نوع وحدتی است؟

می دانیم که علوم تغایر با هم دارند. حال یا این تغایر به حسب موضوعات آنهاست یا به حسب غایات، یا به حسب روش ها، یا اینکه به حسب روشها و موضوعات آنهاست (قدما ابتدا علوم را براساس اختلاف موضوعاتشان از هم جدا می کردند و بعد علوم هم موضوع را براساس اختلاف روششان از هم جدا می کردند. ولی امروزه ابتدا براساس اختلاف روششان از هم جدا می کنند و سپس علوم هم روش را براساس اختلاف موضوعاتشان از هم متمایز می کنند).

بهر حال هر رأیی در این مورد اتخاذ کنیم، تکثری و مغایرتی بین علوم ملاحظه می شود. حال وقتی این مغایرت حاصل شد هر علمی وحدت خواهد داشت. هرجا تکثری هست، لابد می باید وحدتی باشد. اگر واحد در کار نباشد کثرت هم در کار نخواهد بود. یعنی فیزیک برای خودش وحدتی دارد، شیمی وحدتی دارد و... ولی سخن بر سر این است که «آیا این وحدت، وحدت حقیقی است یا اعتباری؟»۲۲ اگر وحدت علوم را اعتباری بدانیم دیگر نمی توانیم دم از تحول یا تکامل علم بزنیم و یکی از این دو را به علم اسناد حقیقی دهیم. اگر نتوان یک چیز واحد نشان داد، آن وقت می گوئید چه چیزی دارد تحول یا تکامل پیدا می کند. شما که می گوئید فیزیک از قرن ۶ قبل میلادی تا قرن ۲۰ بعد از میلاد دائماً در تحول بوده است، بگوئید آن چیست که در این مدت تحول پیدا می کرده است؟ وقتی دم از تحول یا تکامل علمی می زنید ابتدا باید نشان دهید که آن مستقیماً واحد است. وحدت هر علم، حقیقی نیست، اعتباری است اگر بگوئید که خیر، وحدت حقیقی است، علوم به اعتبار روش واحد، وحدت حقیقی دارند در این صورت شما باید تمام علوم تجربی را یک علم بدانید و همین طور تمام علوم نقلی را و علوم عقلی را و... ولی شما به چنین وحدتی قائل نیستید. مضافاً به اینکه وقتی می گوئیم به اعتبار روش واحد، وحدت دارند یعنی چه؟ غیر از این است که یک سلسله تست کردنها و مجموعه فرمولها و ضوابط فکر کردن (قواعد اختیار) را اسمش را گذاشته ایم «روش» مثلاً برهانی یا تجربی یا ...؟ در این صورت هم باز این روش واحد اعتباری است نه حقیقی زیرا چیزی جزء مجموعهٔ n تا قاعده نیست.

ممکن است بگوئید واحد بودن علم به اعتبار معلومات عالم است. توضیح اینکه فرض می کنید علم هندسه را مثلاً اقلیدس یک تعداد قضایائی میدانسته است (مثلاً ۵۰ تا) اما اگر الآن با هندسه دانی برخورد کنید شاید بیش از هزار قضیه بداند یعنی او مجموعه اطلاعاتش از کم متحمل «افزایش» یافته است و تکامل هندسه یعنی همین افزایش معلومات هندسه دان و تحول هندسه یعنی همین از حالت قبلی درآمدن و به حالت بالاتری رفتن ذهن او.

اما در اینجا چند نکته قابل ذکر است اولاً اینکه آن «چیز واحدی» که افزایش پیدا کرده است، چیست؟

چیز واحدی در کار نیست، چیزهایی به چیزهایی قبلی اضافه شده است. ثانیاً آنچه در ذهن هندسه دان امروزی وجود دارد غیر آن چیزهایی است که در ذهن اقلیدس وجود داشته است. دو موجود علی حدة هستند. ذهنیات شما موجوداتی هستند وابسته به ذهن شما و ذهنیات او موجوداتی هستند وابسته به ذهن او. حتی یک حادثه واحد در نظر بگیرید مثلاً رنگ این صندلی، هر دو ما احساس می کنیم که رنگ این صندلی سیاه است، اما علمی که در ذهن من است با آن علمی که در ذهن شماست دو موجود هستند. این دو موجود به خاطر شباهتی که بین وحشتا بین آن دو می بینیم وحدت پیدا نمی کنند.

ثالثاً شما در واقع تکامل را به معنای افزایش قضایا گرفته اید، ولی آیا صرف افزایش کمّی را می توان تکامل دانست؟ به نظر می آید که این طور نباشد لااقل دو نکته در اینجا ملحوظ است یکی اینکه افزایش معلومات (قضایا) در موضوع واحد وقتی تکامل است که مطابق با واقع باشد و دیگر اینکه اگر مطابقت با واقع هم احراز شد، باز نمی توان افزایش آن قضایا را تکامل دانست زیرا گاهی هست که هرچه تعداد قضایا کمتر شود اطلاعات ما بیشتر است فرض کنید شما ۵۰ فقره اطلاعات دارید و من یک فقره اطلاع دارم که تمام ۵۰ فقره اطلاعات شما زائیده همان یک اطلاع من است. کدام یک از ما اطلاعاتش بیشتر است؟ من از شما می پرسم انیشتن که می گفت باید به سوی این برویم که با یک فرمول جمیع جهان هستی را تفسیر کنیم اگر موفق می شد، در آن صورت فیزیک را استکمال داده بود یا چون تعداد قضایا را به ۱ عدد تقلیل داده بود فیزیک را انحطاط

داده بود؟ از زمان گالیله تا زمان ما دائماً دارد تعداد قضـایا، فیزیک و مکانیک کمتر می شود. امروزه دانشمند بعدی نشان می دهد که n تا قضیه قبلی حالت های خاصی از قضیه واحدی بوده اند.

س: چه اشکالی دارد بگوییم با توجه به اینکه وحدت علوم اعتباری است تکامل یا تحولی هم که به آنها نسبت می دهیم اعتباری است نه حقیقی؟

ج: اگر تحول و تکامل حقیقی نباشد دیگر سخن سر هیچ و پرچ است یعنی یک کسی نیز می تواند از یک دید دیگری عبور علم را در یک سیر قهقرایی ببیند. مثلاً آقای نصر می گویند علوم وقتی مسیر درستی می داشتند که در مسیر فرهنگ و تمدن اسلامی سیر می کردند و این علوم مادی جدید دارند سیر قهقرایی می کنند. اگر بناشد اعتباری باشد هرکسی می تواند ملاك خـاصی برای تحول یا تکامل بدست دهد. نظریه قبض و بسط نمی تواند راضی به یک چنین چیزی شـود. بلکه می خواهد یک نوع تکامل حقیقی را به علم نسبت دهد تا بعدها این تکامل حقیقی را به معرفت دینی هم سرریز کند تا بشود گفت که آخرالزمانی ها فهم بهتری از دین دارند نسبت به قبلی ها. خوب این فهم واقعاً باید بهتر باشد.

بررسی رکن پنجم: «معارف بشری متحولند»

قبلاً گفته شد که تمام تحولات مورد ادعای ایشان قابل ارجاع به تحول قضیه ای (ذره ای) است، لذا در این بخش این نوع تحول مورد بررسی قرار می گیرد.

اگر منظورتان تحول تک تک گزاره هاست، می گوییم که قضیه بما اینکه موجودی ذهنی است، تحول نمی پذیرد چون امری مجرد است. اساساً تحول در جائی پیش می آید که زمینه ای در شی ای که بناست تحول پیدا کند، باشد. یعنی آن شئ باید ترکیبی از قوه و فعل باشد و چنین ترکیبی در مجردات نیست. ممکن است بپرسید پس چگونه معلومات ذهنی من عوض می شود؟ مثلاً تا امروز معتقد بوده ام حسن دوست من است ولی از امروز به بعد قائلم که دوست من نیست. جواب این است که در اینجا تحولی صورت نگرفته است. اگر در جائی تبدلی (تحولی) صورت گیرد وقتی مبدل الیه آمد دیگر مبدل موجود نیست مثلاً وقتی یخ تبدیل به آب شد دیگر یخ وجود ندارد. در تحول و تبدل نمی شود که مبدل و مبدل الیه هم موجود باشند. در مانحن فیه اگر تا امروز اعتقاد داشته ام الف ب است و از امروز به بعد رأی من عوض می شود و معتقد می شوم الف ب نیست، اگر چنین چیزی تبدیل یا تحول بود، دیگر نباید قضیهٔ الف ب است در ذهن موجود می ماند با اینکه این قضیه هنوز موجود است. در واقع متعلق اعتقاد (ایمان) شما عوض شده است. از این به بعد «الف ب است» در ذهن شما موجود است اما دیگر متعلق ایمان شما نیست و «الف ب نیست» متعلق ایمان شما شده است. زیرا نمی شود هم خود قضیه و هم نقیض آن متعلق ایمان شخص باشد و وجود ذهنی هر دوی آنها ممکن است. البته می شود به هر دو آنها شک داشته باشیم. آقای سروش در ص ۲۵۸ و ۲۳ می گوید اصلاً مراد ما تک تک گزاره ها نیست. در این صورت این اشکالی که کردیم متوجه ایشان نخواهد شد.

ایشان می گویند مجموعه ای از تصورات و تصدیقات که بر روی هم علمی از علوم را می سازند متحولند.

ما می گوییم وقتی یک مجموعه مرکب حقیقی باشد (هویت مستقل از اجزایش داشته باشد) چنین امری تحقق پیدا می کند. اگر قرار است در تک تک اجزاء علمی تحولی رخ ندهد ولی مجموعه آن تحول پیدا کند، این سخن در صورتی قابل قبول است که مجموعه وجودی بیش از تک تک اجزا داشته باشد و در آن خاصیتی باشد که در تک تک اجزا نیست. ولی قبلاً گفته شد که وحدت علوم اعتباری است. علوم نه به اعتبار روش واحد و نه به اعتبارات دیگر، واحد حقیقی نمی توانند باشند. ممکن است کسی بگوید وحدتی که مثلاً در فیزیک قائلیم به این معناست که اگر تحولی در یک جایی از فیزیک رخ داد، قسمتهای دیگر آن را تحت تاثیر قرار می دهد. مثلاً اگر انگشت انسان خللی دید این در همه جای بدن اثر خود را می گذارد. این سخن به دودلیل وحدت زا نیست اولاً چنین نیست: که هر رأیی در فیزیک تمام آرای فیزیکی را تحت تاثیر قرار دهد. ثانیاً بنا به نظر شما تغیر این رأی فیزیکی در مکانیک و شیمی و ... هم تاثیر می گذارد. پس چطور شد تاثیر تحول این رأی وحدت ارگانیک فیزیک را ضامن شد ولی وحدت ارگانیک مثلاً مکانیک و شیمی را ضامن نشد؟! اگر تغیر رأیی در فلان علم تمام علوم دیگر را تحت تاثیر قرار می دهد، باید به وحدت تمام علوم قائل شد. اگر این را بگوییم چه اشکالی

پیش می آید؟ جواب این است که دو اشکال پیش می آید: اولاً مدعای شما نیست و ملتزم به آن نیستید. ثانیاً اگر همه علوم را یک علم دانستید، آن وقت ارتباط علوم دیگر چیست؟ مگر می شود یک چیز با خودش رابطه داشته باشد؟ نمی شود ارتباطی تصویر کرد الا اینکه کثرتی ولااقل یک اثنینیتی در کار باشد.

س: این کثرت را از جاهای دیگر، از جمله اختلاف روش، تامین می کنند؛ یعنی مثلاً فیزیک و مکانیک یک علم است کثرتی از این جهت نیست ولی از جهت مثلاً روش متمایز هستند.

ج: ملاک تغایر در علم چیست؟ در علم اگر وحدت داشته باشند دیگر هر اختلاف دیگری نمی تواند تغایر ایجاد کند؛ مثلاً تاریخ ملاک وحدت علم تاریخ است. اما این تغایر ایجاد نمی کند بین اینکه تاریخ فرانسه را بخوانید یا تاریخ مغول را. حال در سخن شما اگر ملاک وحدت علم این است (تغییر رأیی در علمی علوم دیگر را تحت تاثیر قرار می دهد) پس مکانیک و شیمی و... همه یک علم می شوند حالا اینکه از جهات دیگری با هم متفاوت باشند آنها را چند علم نمی کند.

بنابراین نوعی وحدت حقیقی نمی توانیم در میان علوم تصویر کنیم. ایشان در سرتاسر کتاب داد از وحدت داده اند ولی نگفته اند بر اساس چه چیزی مثلاً فیزیک را یک واحد حقیقی می دانند؟ اگر هم وحدتش را حقیقی ندانند و اعتباری بدانند در آن صورت تحول را به چیزی که جز مجموعهٔ اجزاء نیست، نسبت داده اید نه به یک هویت واحد. یعنی در واقع به اجزاء نسبت می دهید ولی اجزاء را خودتان نفی کردید که تحول داشته باشند.

اگر برای فیزیک مثلاً وحدت حقیقی قائل شویم به این معنا که در مجموعهٔ گزاره ها خاصیتی هست که در تک تک گزاره ها نیست البته وقتی گزاره ها در ذهن آدمی فراهم بیایند، درست است اما دیگر آن وحدت علم فیزیک نیست. گزاره ها وقتی در ذهن شخصی جمع می شوند، وحدتی به اعتبار وحدت محلشان پیدا می کنند ولی در بیرون از ذهن وحدتی ندارند. این وحدت، خاصیت گزاره ها نیست ولی صحبت بر وحدت آنهاست. یعنی سخن بر سر جهان سوم است نه جهان دوم [۲۳] (ذهن آدمی جهان دوم است). تحول امری است که در ذهن عالمان رخ می دهد. در خود علوم تحولی نیست. ترکیب معلومات در ذهن انسان یک نوع وحدتی دارد، چون همه عارض معروض (جوهر) واحدی هستند. لذا در این جا یک نوع وحدتی دارند، ولی در جهان سوم (معارف همگانی شده) عارض بر چه چیزی هستند که به آنها وحدت بدهد؟

پس تک تک گزاره ها تحول نمی پذیرند واگر گفته شود علوم تحول می پذیرند، ما علوم را به معنای اینکه ساکن جهان سوم باشند تحولشان را نمی پذیریم ولی بمعنای اینکه ساکن جهان دوم باشند، تحولشان را می پذیریم. [۲۴]

* ایشان در ص۸۴ می گویند: «... دانسته های بعدی همواره با دانسته های پیشین دو کار میکنند: اول طرد و حذف معارضها دوم ترکیب با دانسته های دوست. و در جای دیگری هم گفته اند (ص۱۲۵) ... باری تصرف و تاثیر آگاهیهای پسین در آگاهیهای پیشین از سه قسم بیرون نیست اثبات و تایید ـ رد و ابطال ـ تنگ و فراخ کردن دایرهٔ معنا و دلالت یا دگرگون کردن آن.

وقتی گفته می شود «طرد و حذف معارضها» به نظر می آید که با «رد و ابطال» می خواند.

«ترکیب با دانسته های دوست» منظور از دوست در اینجا موافقهاست (یعنی با هم معارض نیستند و متلائمند). به نظر می آید می توان در این فقره هم اثبات و تایید را و هم وسعت و ضیق دائرهٔ مفهومی را گنجانید. اول باید دانسته، دوست تلقی شود و این دوست تلقی شدن نیاز به اثبات و تایید شدن دارد. وقتی این طور شد با آن ترکیب می شود. «طرد و حذف معارضها» با تکلف شامل تحولات تصوری و تصفیه ای و هندسی، می شود ترکیب با دانسته های دوست هم همین طور. منتهی هر وقت دوستانه است در قسمت ترکیب با دانسته های دوست می آیند و هر وقت خصمانه است در قسمت طرد و حذف معارضها می آیند. خلاصه اینها را (دو جور بیانی که درباره ارتباط معلومات سابق و لاحق با هم دارند) با هم آشتی دادن تکلف زیادی می خواهد.

حال برویم به سوی بررسی خود این جمله (ص ۸۴):

در مورد طرد و حذف معارضها اگر معتقد باشیم که همیشه دانسته های پیشین را حذف می کند، ناشی از یک نگرشی

تحت تسلط علوم تجربی است. در علوم تجربی عادت بر این است که اگر دانسته های پسین با دانسته های پیشین تعارض داشته باشند، تعارض به نفع دانسته های پسین حل می شود. چون به نظر می آید سیر علوم تجربی (چه طبیعی چه انسانی) نوعی سیر استکمالی است. یعنی نظریات بعدی حاوی نظریات قبلی هستند. معایب آنها را ندارند. اما در علوم فلسفی و نقلی و تاریخی و ادبیات و هنر دیگر وضع بدین قرار نیست که اگر تعارض رخ داد حتماً آنکه زماناً متأخر است مرجح باشد.

کانت متفطن به این معنا بود و البته آنرا نوعی بیماری برای فلسفه می دانست که هیچ وقت در فلسفه پروندهٔ هیچ رأیی بسته و مختومه اعلام نمی شود. و هیچ وقت نمی توان گفت که دیگر کسی به نظریات فلان فیلسوف برنمی گردد. همچنان که هیچ کس به نظرات فیزیکی ارشمیدس مثلاً برنخواهد گشت. در فلسفه نمی توان گفت همیشه نظریات لاحق حاوی مزایای نظریات سابق و خالی از معایب آنهاست. ۲۵

البته در مورد علوم تجربی هم تشکیکاتی شده است که آیا واقعاً در علوم تجربی هم هر رأی جدیدی (به شرط گذشتن از دهلیزهای خاص) راجح است؟ کسانی امروزه قائلند که در پزشکی می شود به نظریه طبایع چهارگانهٔ جالینوس برگشت:

حالا راجع به قسمت دوم: ترکیب با دانسته های دوست (موافق): اولاً ترکیب به چه معناست؟ به نظر می آید مراد از ترکیب هم دارا شدن و دانستن مفاهیم جدید است. یعنی معلومات جدید ممکن است تصورات معلومات پیشین را دگرگون کند یعنی یا محدوده را تنگ تر و یا گسترده تر کند. مثال خود ایشان این است که وقتی ما راجع به آب می دانیم که از مطهرات است حال وقتی معلوم جدیدی از آب پیدا کنیم دیگر تصور «آب» در قضیهٔ «آب از مطهرات است» با قبل تفاوت می کند. این یکی از معانی ترکیب است یعنی معلومات جدید ما با «آب از مطهرات است» ترکیب شده است. و با این معلومات جدید از آب و تطهیر تصور بهتری به دست آمده است (البته اگر تطهیر را یک مفهوم صرفاً دینی ندانیم).

مراد دیگری از ترکیب هم از [illegible] دست می آید و آن اینکه اگر چند قضیه داشته باشیم یک تئوری می آید و بین آنها آشتی می دهد. کار تئوری همواره توحید میان امور متکثره است. حال وقتی این تئوری میان قضایا خویشاوندی برقرار می سازد در واقع تئوری آشتی دهندهٔ همین ترکیب است. اما حالا اگر معلوم شد که یکی از این قضایا نادرست است یا کلیت ندارد، آنوقت این قضیه با دیگر قضایا بیگانه می شود و دیگر آن تئوری نمی تواند این کل را در درون خود بگنجاند. به تئوری دیگری نیاز داریم. این هم به معنای ترکیب جدید است. این تئوری جدید مرکب جدیدی است که ترکیب جدیدی ایجاد می کند. اینهم یک نوع ترکیب است که در سخنان ایشان هست و با سخنان دیگرشان هم ناسازگار نیست اما هیچ کدام از ایندو سخن، سخن جدیدی نیست.

حالا کاری به چدشه هایی که به آن می شود، نداریم ولی چرا این را «ترکیب» می نامید؟ وقتی ترکیب می گوئید موهم این معناست که پیشرفت علوم را کیفی بدانید و ما این را قبول نداریم. «ترکیب» موهم ترکیب حقیقی است و پیشرفت کیفی فقط در ترکیبات حقیقی است. ولی ما نمی توانیم پیشرفت علوم را کیفی بدانیم. اگر تحول و تکامل علوم را بپذیریم تحول و تکامل «کمّی» است یعنی هرگونه تحول و تکاملی در علوم تصور کنید این تحول و تکامل می تواند خود را در قالب قضیه جدید نشان دهد. بنابراین همه تحولات به قضایا برمی گردد. پس ما دائماً دارای قضایای کمتر و بیشتر می شویم (منتهی توجه به آن نکته داشته باشید که صرف افزایش یا کاهش قضایا نشانگر پیشرفت نیست).

* حالا آیا تحول از راه ارتباط فهم شده یا ارتباط از راه تحول؟ این نکته خیلی مورد تاکید است چون که اگر بخواهیم بگوییم قائل نظریه از راه تحولهای هماهنگ و متوازی علوم پی به ارتباط علوم برده است، به نظر می آید که دلیل کافی از این جهت ارائه نمی کنند. اگر بگوییم از ارتباط علوم تحول هماهنگ را نتیجه می گیرند، این هم به نظر می آید، اثبات نشده چون در فرض اول باید تحول را و در فرض دوم باید ارتباط را اثبات کنید اما هیچ کدام اثبات نشده است.

بررسی رکن ششم: تحول معارف بشری، تکاملی است.

اولاً توجه دارید که تحول یک مفهوم عام است و تکامل نسبت به آن مفهومی خاص است. بین ایندو عموم و خصوص

مطلق برقرار است. لذا اگر برای مفهوم خاص (تکامل) تعین مصداق شد برای مفهوم عام (تحول) تعین مصداق شده است اما عکس این صحیح نیست. یعنی اگر ثابت کردید در خانه تان مرغ دارید ـ ثابت کرده اید که در خانه حیوان دارید اما اگر اثبات کنید در خانه تان حیوان هست ثابت نکرده اید که مرغ دارید حال که تکامل مفهوم تنگتری نسبت به تحول است اگر چه قیدی به تحول بیفزاییم به تکامل بدل می شود؟

بستگی دارد به اینکه تکامل در چه چیز را مراد کنیم اگر تکامل کیهان شناختی بگوئید قیدی و اگر تکامل زمین شناختی بگویید قیدی دیگر و ... باید اضافه کنیم (حالا ما فعلاً در مورد علوم بحث می کنیم و کاری به تحول و تکامل اعیان خارجی نداریم) اول قیدی که به نظر می آید که باید اضافه شود «اصابت به واقع بیشتر» است. یعنی: اگر دانشی به دانش دیگر متحول شد وقتی می گوییم این تحول تکاملی بوده است که دانش لاحق بیشتر از دانش سابق، اصابت به واقع داشته باشد.

ولی در این جا چند اشکال مطرح می گردد:

اولاً آیا اصابت به واقع کمتر و بیشتر بردار است یا نفی و اثبات بردار؟ اگر بیشتر شدن اصابت به واقع را شرط تکاملی شدن تحول بدانیم، باید این را قبول کنیم که اصابت به واقع امر مشکّک است چون اگر متواطی باشد قضیه «الف ب است» یا اصابت به واقع دارد یا ندارد، اگر دارد صادق است و اگر ندارد کاذب است، دیگر تکامل قابل تصویر نیست. استکمال فقط در امور مشکک است. اما واقع این است که اصابت به واقع امر متواطی است. (ص ۴۶)

ثانیاً براین مبنا (بر فرض اینکه تکامل را بیشتر شدن اصابت به واقع بدانیم) در علوم تجربی نمی توان دم از تکامل زد. چون خود شما پذیرفته اید که در علوم تجربی، واقع نمایی ملحوظ نیست و فقط کارآیی عملی دارند. بنابراین در علوم تجربی فقط باید از تحول حرف بزنیم نه از تکامل. امروزه در علوم تجربی می گویند اگر نظریه ای را پذیرفتیم فقط به دلیل افاده عملی بیشتر آن است به این معنا که این نظریه واقعیتهای بالفعل مشهود را بهتر «تبیین» و واقعیتهای بالفعل نامشهود را بهتر «پیش بینی» می کند. همین ـ بنابراین دیگر واقع نمائی آن فصلی (قیدی) نیست که تحول را به تکامل می رساند.

ثالثاً اگر کسی برخلاف دیدگاه رایج واقع نمایی را در علوم تجربی بپذیرد، این سؤال مطرح می شود که این واقع نمایی چگونه احراز می شود؟ به عبارت دیگر معیار مطابقت با واقع چیست؟ (برای تشخیص مصادیق معرف، تعریف و شناسائی مفهومی کافی نیست نیاز به معیار داریم)

مهم ترین مشکلی که با درنظر گرفتن واقع نمائی پیش می آید این است که در قضایای علمی «مفاهیم نظری» به کار می رود و مفاهیم نظری طبق تعریف اصلاً مصداق ندارند و برای فهمیدن مطابقت با واقع قضیه ای باید تصوراتِ به کار رفته در آن قضیه، همگی مصداق داشته باشند و چون مفاهیم نظری مصداق ندارند مطابقت با واقع داشتن قضایای علمیِ حاوی آنها، قابل احراز نیست.

رابعاً اگر تکامل را بمعنای «کارآیی هرچه بیشتر» بگیریم این تکامل را به چه چیزی باید نسبت داد؟ اینها معمولاً به خود علم فیزیک یا شیمی یا ... نسبت می دهند. اما چون تکامل را به معنای افادهٔ عملی گرفته اند باید برای هر علمی یک ملاک تکامل جداگانه در نظر بگیرند. چاره ای جز این نیست. مثلاً باید بگویند تکامل علوم تجربی به کارآیی فلان است و تکامل علوم فلسفی به بهمان مطابق با واقع است و ... (مضافاً به اینکه به خود علم نمی توان تحول یا تکاملی را نسبت داد این تحول و تکامل مال قضایاست)۲۶

حال اگر بگوئید آیا این حرفها چیزی را در مورد این نظریه که درباره معرفت دینی است، حل می کند؟ جواب این است که بله اولاً دیگر نمی توانید تکامل را به علوم نسبت دهید به خاطر اینکه تکاملی که به این علم و آن علم و ... نسبت می دهید فقط اشتراک در لفظ دارند. وقتی می گویید معرفت دینی به تبع تکامل علوم، متکامل می شود، تکامل به کدامیک از معانی است؟ به تبع تکامل کدام علم، کدام تکامل را می یابد و چرا؟ اگر به تبع علوم تجربی باشد باید بگوییم معرفت دینی هم کارآیی عملی اش بیشتر شده و اگر به تبع علوم هنری باشد باید بگوییم یعنی دین احساسات متکاملتری را برمی انگیزد و به تبع علوم عقلی مطابقت با واقعش بیشتر است. مضافاً به اینکه چرا باید تکامل معرفت دینی به معنای هماهنگ شدن آن با تکامل دیگر علوم باشد و لِمَ لایَجوزُ عکسُهُ؟ چرا عکسش نباشد یعنی دیگر علوم هماهنگ با آن شوند؟

بررسی نتیجه ارکان ششگانه: «معرفت دینی با سایر معارف بشری در ارتباط و همسو با آنها متحول و متکامل است»
اصلاً سؤال مورد نظر نظریهٔ قبض و بسط این است که معرفت دینی چه ربط و نسبتی با سایر معارف بشری دارد؟
جواب این سؤال از همه جا مفرح تر، در ص ۲۷۸ کتاب آمده است که می گویند «استمداد فهم دینی از معارف بشری و تلاتمشان با یکدیگر در چند سطح و از چند مجرا صورت می گیرد ...» خود ایشان چهار مجرا می گویند اما گویا یکی از آن مجاری خودش دو مجرا باشد.

«اول نهادن پرسش در برابر شریعت» نکته ای که در این جا باید گفت این است که آن چیزی که واقعاً وجود دارد دادوستد دین است با سائر معارف بشری نه دادوستد معرفت دینی با سائر معارف بشری. معرفت دینی در واقع جلوه گاه این دادوستد است (میان دین و معارف بشری). پس تعبیر درست این است که بگویند معرفتهای بشری از دین سؤال می کنند و جوابهایی که از سوی دین داده می شود خود را در معرفت دینی نشان می دهند.

حال در دل این مجرای اول سخن دیگری هم هست (در واقع دو مجراست نه یکی). چون فهم پاسخها را هم در همین جا گفته اند (می گویند ... پاسخهایی که از شریعت برای آنها دریافت می شود متناسب با سطح دانش عصرند.» این پاسخها چیز علیحده ای هستند. اینها دو چیزند که در یک جا آنرا گنجانده اند: یکی «به وجود آمدن پرسش» است و یکی «فهم پاسخ» است. ما آنچه را ایشان می فرمایند کاملاً درست می دانیم، اما اگر اینها را دو چیز می دانستند سخن ادق می شد. «دوم سازگاری و هماهنگی بخشیدن میان معارف مستفاد از کتاب و سنت با معارف مقبول عصر». ایشان می گویند اگر شما براساس معارف عصر مثلاً بدانید که الف ب است دیگر نمی توانید کتاب و سنت را به قسمی بفهمید که با الف ب است در تهافت بیفتد:

این نکته هم علی الاصول محل انکار نیست اما من نمی پذیرم که این هماهنگ کردن همیشه از سوی معرفت دینی ممکن است، می شود که هماهنگی از سوی معارف بشری نسبت به دین هم باشد. اگر ما به تاریخ آرای کلامی توجه کنیم می بینیم که گاه از این طرف بوده است و گاه از آن طرف، البته عموماً از طرف معرفت دینی بوده است.

س: اینکه بدانیم هماهنگی یکسویه بوده یا دو سویه برای آینده چه ثمری دارد؟ آیا می توان گفت در آینده کدام طرف خود را با طرف دیگر هماهنگ می کند؟

ج: در هر دو صورت نمی توان آینده را پیش بینی کرد. چون تاریخ یک واحد تکرار ناشده است و در واحدهای تکرار ناشده نمی توان پیش بینی کرد؛ فقط در پدیدارهای تکرار شونده قادر به پیش بینی هستیم (با احراز شرایط پیش بینی). اما واحدی که در طول زمان در خال تحقق استمه تکه محقق شده آن، چراغ راه تکه ای محقق نشده آن در آینده، نخواهد بود.
حال که ما معتقدیم گاه معرفت بشری تحت تاثیر معرفت دینی اند و گاه برعکس باید تعیین کنیم چه وقت این حاکم است و آن محکوم و چه وقت برعکس؟

قدمای ما بین ظاهر و نص۲۷ فرق قائل می شدند. اگر الف ب است جزء معارف عصر باشد و الف ب نیست ظاهر کتاب و سنت باشد در این صورت الف ب نیست فدای الف ب است، می شود. اما اگر الف ب نیست نص کتاب و سنت باشد ـ از نظر یک متدین ـ الف ب است فدای الف ب نیست نمی شود.

در این جا چند نکته قابل توجه است: اولاً بیشتر آنچه در قرآن آمده است «ظاهر» است. تنصیصات کم است. بنابراین در حالت اعم و اغلب ما معارف بشری عصر را بر قرآن حاکم می کنیم.

ثانیاً در مواردی که معارف عصر را حاکم می کنیم این حاکم کردن بدون شرط نیست این جور نیست که هرچه معرفت بشری عصر گفت حاکم شود. مثلاً آنچه در مکتب روانکاوی فروید آمده است جزء معارف عصر است، اما هیچ متدینی اینها را بر کتاب و سنت حاکم نمی کند. چون خود این که جزء دانش روانشناسی عصر است از یک سلسله گذرگاههائی عبور نکرده است یعنی آنچه می گوید درصدد تبیین آن است، کاملاً تبیین نکرده است به نحو جزئی تبیین کرده است. به همین خاطر آنچه را فروید گفت شاگردان صاحب نظرش به نحو کلی نپذیرفتند و به آن خدشه وارد کردند. صرف اینکه نظریه ای وارد جهان سوم شد دلیل نمی شود که ما دست از ظاهر کتاب و سنت خود برداریم. یعنی هماطور که دست از

کتاب و سنت برنمی داریم مگر از مرحلهٔ نص پائین آید و بمرحلهٔ ظهور برسد به همین ترتیب هم، معارف عصر را حاکم نمی کنیم مگر از مرحلهٔ «ظهور بدوی» لااقل به مرحلهٔ «ظهور فوق بدوی» برسد.

ببینید اصولاً تا وقتی ما با «مکتب» سر و کار داریم نشانگر این مطلب است که هنوز سخن قاطعی نگفته ایم (مثلاً در روانشناسی مکتب فروید داریم مکتب نولد، مکتب گشتالت، ...)هرچه قطعیت در علوم کمتر شود میدان برای برجو ذآمدن مکتب گشوده تر است. به همین دلیل ما در علوم تجربی انسانی از علوم تجربی طبیعی بیشتر بمکتب داریم. بنابراین صرف اینکه چیزی وارد جهان سوم شد دلیل حاکم شدن آن بر ظاهر کتاب و سنت نیست، فقط ظهور بدوی دارد و هنوز به آن ظهوری نرسیده که بتواند در مقابل ظهور مستفاد از کتاب و سنت بایستد. ۲۸

«سوم (که به نظر ما ادعای چهارم است): معنا بخشیدن به تصورات و مفردات وارد در شریعت است از سوی معارف بشری». چون مهمترین بخش اختلاف نظر ما با ایشان در همین جاست آنرا بعد از مورد چهارم (که به نظر، مورد پنجم می شود) مورد بررسی قرار می دهم.

«چهارم (طبق نظر ما پنجم): نقش پیش فرضهای دین شناسانه و معرفت شناسانه و جهان شناسانه که در را به روی دین می گشاید و نیز نوع انتظاری که آدمی از دین دارد». در این مورد می گویند علوم بشری وقتی پیشرفت می کنند پیش فرضهای معرفت شناسانه و جهان شناسانهٔ ما را عوض می کنند و این باعث می شود که انتظار ما از دین عوض شود. چه بسا مردم در قرون وسطی از دین انتظار داشتندکه امور پزشکی و بهداشتی را هم تامین کند امروزه چنین انتظاری از دین نداریم، ممکن است روزی به جایی برسیم که تهم کثیم علوم اجتماعی هم خیلی از نیازهایی که با دین برآورده می کردیم، برآورده می کند بنابراین حیطه انتظارات ما از دین کم و بیش می شود.» خوب این سخن را بنده در وجه کلیت آن قبول دارم اما یک نکته را باید توجه داشت و آن اینکه در اینجا در واقع معارف بشری حدود «دین» را عوض کرده اند نه معرفت دینی را یعنی تا الآن که انتظار داشتید امور بهداشتی تان را هم دین تامین کند آن احادیثی که در مورد بهداشت دهان و دندان و ... هست جزء دین به حساب می آمد و حالا اگر بگویید از دین چنین انتظاری نباید داشت و این امور را علم پزشکی باید تامین کند دیگر آن احادیث جزء دین به حساب نمی آید. ما به مجموع کتاب و سنت، دین می گوییم اما واقعش این است که اگر روزی چیزی در احادیث دیدیم که آن مبانی معرفت شناسی ما به ما می گوید این را نباید از دین انتظار داشت آن تکه از احادیث از سنت بودن افتاده است. می شود اظهارنظرهای شخصی ائمه که جزء دین نیست. به عبارت اصولی، آنها (ع) در هنگام گفتن این سخنان در «مقام بیان» نبوده اند یعنی در مقام بیان یکی از احکام یا معارف دین نبوده اند. ۲۹

حال به مورد قبل از این مورد می پردازیم:

«سوم: معنابخشیدن به تصورات و مفردات وارد در شریعت از سوی معارف بشری»

(ص ص ۵۸، ۵۹، ۱۹۰، ۱۹۱، و ۲۸۱).

در متون شریعت یک سلسله الفاظ و مفرداتی داریم که اینها در زمان نزول نزد مخاطبان آن زمان معانی ای داشته است اما بعدها برای آنها ما معانی دیگری یافته ایم پس در طول تاریخ به تبع پیشرفت معارف بشری عصر، معانی این مفردات تطور پیدا کرده اند. مثلاً عرب جاهلی از لفظ نور، شمس، قمر، ... معنایی می فهمیده است، ولی ما امروزه به جهت دانسته های علمی عصر خودمان تصور دیگری از نور و شمس و قمر و ... داریم.

این بحث به بحث ظهور ـ که در جاهائی از کتاب ایشان آمده است ـ مربوط می شود: «معنای ظاهری یعنی معنای متبادر به ذهن جمله هنگام ادای آن جمله اگرچه احتمال خلافش را هم می توان داد». ما دائماً سخنان یکدیگر را حمل بر ظاهرش می کنیم. البته در دو جا هست که خلاف ظاهر را اخذ می کنیم ۱ـ ظاهر خلاف صریح عقل باشد ۲ـ ظاهر در برابر نص دیگری که همان گویند؛ ظاهر گفته است، قرار گیرد البته این دو مورد بندرت اتفاق می افتد، اصولیون ما می گویند «اصل حجیت ظهور است».

سخن دیگر این است که ظهور به چه چیزهائی انعقاد پیدا می کند؟ چطور می شود این معنائی که هنگام القای جمله ای به ذهن شما خطور می کند، حاصل می شود؟ انعقاد ظهور به سه عامل بستگی دارد:

۱ـ معانی مفردات (ظهور اولاً و بالذات صفت جمله است. و ثانیاً وبالعرض به مفردات نسبت داده می شود)

۲ـ قرائن مقالیه (مجموعه سخنانی که گوینده، قبل و بعد این سخنش گفته است حال ممکن است گفته شود چه مقدار از سخنان قبلی و بعدی برای انعقاد ظهور آن مطلب مورد نظر کافی است؟ در اینجا نظرات مختلف است بعضی می گویند یک پاراگراف قبل و بعد، بعضی می گویند تمام سخنان قبل و بعد و بعضی می گویند کل کتاب و... یکی از ویژگیهای قرآن این است که فصل بندی ندارد بنابراین یک جمله از آن وقتی فهمیده می شود که کل قرآن فهمیده شود)

۳ـ قرائن حالیه یعنی آنچه در سخن نمی آید ولی از اوضاع و احوال برمی آید مثلاً جمله «شیر رسید» اگر در سیرك نشسته باشید معنائی می فهمید و وقتی در صف خرید شیر ایستاده اید معنای دیگری می دهد. این قرائن در خود کلام نیستند بلکه اوضاع و احوالی هستند که کلام در آن اوضاع و احوال گفته شده است (این اوضاع و احوال در قرآن همان شأن نزول آیات است).

آقای سروش در باب ظهور سه مطلب گفته اند: مطلب اول: نظریه ایشان در باب انعقاد ظهور. مطلب دوم: قائل شده اند به عدم ثبات و وحدت ظهور. مطلب سوم: حجیت ظهورهای هر عصر.

ما گفتیم انعقاد ظهور به آن سه عامل بستگی دارد. دکتر سروش به جای آن نظریهٔ دیگری آورده اند. هم ایشان و هم ما انعقاد ظهور را قبول داریم ولی در کیفیت انعقاد ظهور اختلاف داریم. اما ما به دو دلیل به نظریهٔ ایشان در باب چگونگی انعقاد ظهور کاری نداریم: اولاً تئوری ایشان از نظر ما (سه عامل) دور نیست و با اندك مسأله ای می توان این دو نظر را یکی دانست ثانیاً این نظریه را دکتر سروش آورده اند تا نتیجه اش این باشد که ظهور، ثبات و وحدت ندارد و البته این نتیجه مورد قبول خود ما هم هست. پس دیگر لزومی ندارد که به خود نظریه بپردازیم.

اما مطلب سوم را قبول نداریم. درست است که ظهورها تبدل می پذیرند (مطلب دوم) اما در میان آنها، ظهوری حجیت دارد که در زمان سخن گفتن منعقد شده است (ظهور زمان نزول حجت است). وقتی قرآن جمله‌ای می گوید باید دید اعراب آن زمان با شنیدن این جمله چه معنائی در ذهنشان منعقد می شده است. البته ممکن است، ما از آن جمله چیزهای دیگری بفهمیم ولی این ربطی به ظهور ندارد. وقتی قائل سخنی می گوید نمی داند در آینده معنای الفاظی که در سخنانش بکار برده چه تطوراتی پیدا می کند. لذا معانی دیگری را که بعدها آن الفاظ پیدا می کند، نمی توان به آن قائل نسبت داد. از این تطور در بعضی فرهنگ لغات اروپائی سال ورود و کیفیت ورود یک لغت را باز می گویند.

آقای سروش می گویند هرچه در زمینه کیهان شناسی و ستاره شناسی جلو برویم طبیعاً تصورمان از خورشید فرق می کند پس وقتی به خورشید قسم خورده می شد عرب آن روز معنایی از خورشید (والشمس وضحیها) می فهمیده و ما امروز معنای دیگری می فهمیم. عرب آن روز از نور چیزی می فهمیده و امروزه از آن چیز دیگری می فهمند.

نقد

مفرداتی که در یک جمله بکار می روند، به دو دسته قابل تقسیمند: ۱ـ مفرداتی که مصادیق آنها محسوس است مانند خورشید. ۲ـ مفرداتی که مصادیق آنها نامحسوس است مانند احسان ـ عدل ـ ... حکم این دو دسته خیلی با هم فرق می کند. وقتی با مفرداتی که مصادیقشان محسوس است سروکار داریم تئوریهائی که دربارهٔ آنها وجود دارد در معنای آن تاثیری ندارد. وقتی می شنویم والشمس ... هر تلقی و شناختی که از خورشید داشته باشیم حتی اگر با تلقی عرب جاهلی مختلف باشد، هر دو می دانیم خدا به چه چیزی سوگند خورده است. تطور، در برداشت های ماست نه در خود مصداق. لذا معلومات جدید تاثیری در معنای آنها ندارد.

ولی در مورد مفرداتی که مصداق نامحسوس دارند، نمی شود چنین حرفی زد. مثلاً وقتی خداوند می فرماید «ان الله یامر بالعدل والاحسان» عرب آن روز از عدل، مساوات را می فهمیده است و ما امروزه آنرا معنا می کنیم به وضع الشئ فی موضعه. کدام مراد خداوند بوده است؟

به نظر ما معنایی را که عرب آنروز می فهمیده، مراد خداوند بوده است. معقول نیست که بگوییم خداوند از عدل تمام معانی ای را که در طول تاریخ، لفظ عدل پیدا می کند اراده کرده است: چنین چیزی چند تالی فاسد دارد: یکی ذکر واحد و

اراده کثیر است. و دیگری این است که این معانی متناوب بعداً با هم ناسازگاری پیدا می کنند. در برابر عرب آن روز باید مفاهیمی بکار می رفته که او معنایش را می فهمیده است نه مفرداتی که معنای آن را نسلهای بعد خواهند فهمید. این خلاف شرط تخاطب است.

آقای سروش در جائی از کتاب دارند (ص۵۹) که «عرب آن زمان تلقی بر خلاف واقع از خورشید داشت و بعدها تلقی های دیگری از خورشید که خلاف واقع بودنش از تلقی قبلی کمتر بود تا اینکه در زمان ما هم تلقی خاصی از خورشید وجود دارد تلقی ما هم ممکن است که خلاف واقع باشد اما وقتی خداوند به خورشید قسم می خورد، خورشید واقعی را مراد کرده است زیرا در خود جهل راه ندارد. و همینطور در مورد تصورات دیگر. لذا هر چه شناخت ما در این زمینه بیشتر شود و به واقع نزدیکتر شویم به مراد خداوند نزدیکتر شده ایم».

این سخنی که ایشان در مورد مفردات که مصادیق محسوس دارند، می خواهند بگویند، درست نیست. در این جا توجه دارید که خورشید واقعی و عسل واقعی و ... مطرح نیست قرار داد شده است که به شیء دارای این اوصاف بگوییم خورشید. ما از هر کدام از این مصادیق محسوس یکسری اوصاف می بینیم و اسم خاصی روی آن می گذاریم مثلاً چیزی را که حرارتش و نورش زیاد است و از سمت مشرق طلوع و در سمت مغرب غروب میکند- خورشید می نامیم گر چه بعدها نفهمیده ایم حجمش چقدر است ترکیباتش چیست؟ و ... وقتی شما می گویید «خورشید واقعی» گویا منظورتان این است نامگذاری روی اشیاء بر اساس تئوریهاست. اما اینطور نیست. وضع لغت مقدم بر فهم ما از مُسَمّا هاست. در وضع لغت همیشه از عقل سلیم ۳۰ کمک می گیریم. یعنی این طور نیست که اول خورشید را شناخته ایم وبعد اسم خورشید را روی آن گذاشته ایم در واقع از روی یک سلسله اوصاف ظاهری همه کس فهم نام روی اشیاء گذارده می شود.

ممکن است سؤال شود مگرنه این است که پیام قرآن برای همه زمانها و مکانهاست؟ ولی اینطور که گفته شد ما محصور ماندیم در حد فهم عربهای آن زمان؟

در جواب این سؤال باید گفت در زمانها و مکانهای مختلف معنای آیه ای یا کلمه ای عوض نمی شود ولی در هر زمان و مکانی می توان «تبیین خاص» در مورد آن آیه یا معنای آن کلمه ارائه داد. مثلاً قرآن می فرماید «یا ایها الذین امنوا اصبروا و صابروا و رابطوا.» «مرابطه» در زمان نزول قرآن معنایش «آماده برای جنگ شدن» بوده است لذا نمی توان آن را بمعنای امروزی اش که «پیوند برقرار کردن» است، گرفت اما در عین حال می توان تبیین های مختلفی درباره این آیه مطرح شود مثلاً آماده جنگ شدن چه ارتباطی با صبر دارد؟ چرا مسلمانان نمی گوید و مومنان می گوید؟ آماده جنگ شدن به چه صورت است؟ این تبیین ها می تواند تطور پیدا کند اگر چه معنای آیه همان است که عرب آن روز می فهمیده است.

یا مثلاً قرآن می گوید «ان الدارالاخرة لهی الحیوان» امروزه در هر کتاب لغتی حیوان به معنای جاندار است ولی در این آیه بمعنای «حیاة» است حیوان در این آیه در همه زمانها بمعنای حیاة است یعنی همان معنایی که از این کلمه در زمان نزول مورد نظر داشته اند. اما در اینکه چرا آخرت حیات است نه دارای حیات؟ و اینکه چرا فقط آخرت حیات است نه دنیا؟ می توان تبیین های مختلفی در اثر تحول معارف هر عصر ارائه داد. تحول معرفت دین به این معنا (تحول و تطور تبیین های از آیات و سنت) مورد قبول است.

حال ممکن است شبهه شود که اگر معنای آیات را عرب آن روز خود می فهمیده است پس چرا گاهی معنای آیه ای را از خود پیامبر یا امامان می پرسیده اند؟ جواب این است که عرب آن روز در واقع معانی الفاظ را می فهمیده و لی تبیین ها را متوجه نمی شده لذا می پرسیده است. مثلاً وقتی گفته می شد «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» معنا را می فهمیده. البته چون زبان قرآن زبان قریش است گاهی عربهایی که از قبایل دیگر به مدینه می آمده اند و اسلام می آوردند، معنای بعضی لغات را نمی فهمیدند و لذا از پیامبر سؤال می کردند که مثلاً عهن در آیهٔ «و تکون الجبال کالعهن المنفوش» یعنی چه؟

گاهی ممکن است بعد از تبیین ببینیم که معنایی که از فلان کلمه در نظر ما بوده، مورد نظر قرآن نمی تواند باشد و معنای دیگر این کلمه مورد نظر قرآن است و این ممکن است. ولی این طور نمی شود که بعد از تبیین معنای فلان لغت اصلاً یک معنای جدید است که تا کنون آن لغت به این معنا نبوده است: چنین موردی در قرآن وجود ندارد. ۳۱

اینکه در احادیث آمده است قرآن ذوبطون است اولاً بحث است که آیا همهٔ قرآن اینطور است. یا بعضی قسمتهای آن؟ ثانیاً این بطنها اگر با ظاهر ناسازگار باشند بطن آن به حساب نمی آیند. باطن باید باطن همین ظاهر باشد نه ناسازگار با آن. این مسأله معمولاً با قاعدهٔ جری و انطباق اعمال می شود. ۳۲

ارزیابی نهایی

نظریهٔ قبض وبسط یک نظریه اصلاح گرایانه است، اصلاح گری در دین. و غرضش این است که بین خلوص و پاکی دین با پویایی و توانایی دین جمع کند. اگر خلوص دین را بخواهیم پیشرفت های عظیمی که در دنیا به وجود می آید به نظر می آید که دین قدرت جوابگویی به مشکلات و نیازهای امروز را ندارد. زیرا امری ثابت است و فقط بعضی نیازها را می تواند جوابگویی کند مانند تیر چراغ برقی که در کنار جاده است، این تیر فقط در یک لحظه می تواند موازی ماشین که از جاده عبور می کند قرار گیرد و قبل و بعد از این لحظه بموازات ماشین نبوده ونیست. دین مثل چراغ برق است و جامعه مثل ماشین. از طرف دیگر می خواهیم دین را توانا کنیم. ولی می بینیم که ممکن است پاسخها را بگوید اما خلوص اولیه را از دست بدهد یعنی باید گوش به زنگ زمانه بود ببینیم زمانه چه می گوید تا متناسب آن دخل تصرفاتی در دین بکنیم. این نظریه آمده تا که هم خلوص دین حفظ شود و هم توانا باشد. (دین خالص می ماند زیرا ثابت است. و معرفت دینی متناسب هر عصر جوابگویی می کند زیرا متحول شونده است.) درمیان تمام آرای و نظریاتی که تاکنون برابر این کار آمده است. ۳۳ این نظریه از همه بهتر است اما به این معنا نیست که کاملاً موفق به ابتکار شده باشد. موفقترین است اما موفق نیست. زیرا این نظریه دین را خوب توانا میکند اما خلوص آنرا می گیرد. با وجود این، هنوز بی بدیل است یعنی نظریه ای نداریم که محاسن این را داشته باشد و معایب آنرا نداشته باشد.

* این نظریه سه نقطه قوت دارد:

۱ـ این نظریه حالت اعلامی ندارد. فلسفه های اعلامی درروح انسان رسوخ بیشتری دارند تا در ذهن انسان نظریات اعلامی حالت بمباردمان دارند ولی بعداً که ذهن را بکار اندازند و آهسته آهسته تاثیراتی که در روح داشته سرد شود از تاثیر جاذبه سخن بیرون می آید. و اشکالات آنرا می یابد. نظریات بسیاری از اصلاح گران، حالت اعلامی داشته مثلاً نظریات سید جمال که هیچگاه استدلال برای حرفهای خود نداشته.

این نظریه (قبض وبسط) حسنش این است که اعلامی نیست و در موارد عدیده ای استدلال می کند و لو استدلال، تام نیست. اگر نظریه چنین باشد (حالت زایندگی) دارد یعنی اگر هم اشکال داشتند، ولی بالاخره به ما می گویند که اگر بخواهی نظریه بهتری بیاوری باید از کجا آغاز کنی تا اینجا ما آمده ایم از این جا به بعد را تو بیا. برخلاف نظریه های اعلامی که اگر موفق شدند که نعم المراد و اگر موفق نشدند خطشان کور می شود ...

۲ـ نظریاتی که قبلاً بیان می شد یا با معارف عصر تماس نمی یافت و یا تماس خصمانه داشت و هیچ وقت با علوم و معارف عصر تماس دوستانه برقرار نمی کرد و علت شکست آنها همین بوده است. لذا می گفتند شأن روشنفکر و مصلح با شأن عالم ومحقق فرق دارد ـ عالمان همه وقت علم زمانه را در کلیت خود ملحوظ ـ می دارند و نمی توانند بر خلاف آن حرفی بزنند، ولی روشنفکران غالباً چنین دغدغه ای ندارند. در غرب شخصیت بارزی که این دو وجه را جمع کرده است (پل تیلیخ) است. این نظریه کاملاً تماس موافقانه با علوم عصر دارد. لذا زمینهٔ پذیرش در اذهان و نفوس مردم خواهد داشت.

۳ـ این نظریه با همه معارف عصر نه بخشی از آن، سازگاری نشان می دهد و نتیجه این می شود که در کمند یک دسته از علوم قرار نگرفته. از لحاظ منطقی و فی نفس الامر چه دین را با کل معارف عصر تطبیق دهیم چه با جزیی از معارف عصر در هر دو حال دین درکمند معارف عصر است. اما هیچ کدام یک از این تابعیتها احساس نمی شود؟ وقتی با کل تطبیق دهیم، احساس نمی شود. این نظریه نظریه ای است که واقعاً در این زمینه موفق است یعنی آخرین نظریات فلسفی زمان و آخرین نظریات راجع به تغییرات اجتماعی و ... در آن ملحوظ شده است. مثلاً آخرین نظریات که در تغییرات و دگرگونیهای اجتماعی داریم این است که دگرگونیهای اجتماعی ای که حالت انقلاب دارند، ناموفق می مانند مگر اینکه

داعیان این انقلاب بعد از پیروزی فوراً خود را به اصلاح بکشانند. نظریه قبض و بسط با اصلاح تدریجی الحصول موافق است و با انقلاب نمی سازد.

اما کسانی مثل بازرگان خواسته اند دین را با جزئی از علوم عصر (علوم تجربی طبیعی فقط) منطبق کنند. معاد بازرگان را ببینید. این کار باعث حساسیت می شود و می گویند چرا تمام تفاسیر مکانیکی و فیزیکی و زیست شناختی باشد؟ ما تفسیر روانشناختی و جامعه شناختی هم داریم و می توان آن گونه هم تفسیر کرد. لذا تنش ایجاد می شود.

نظریه ای که بخواهد بدیل نظر آقای سروش بشود باید این سه ویژگی را داشته باشد و در عین حال آن نقائص را نداشته باشد.

* ما دوست داریم که عقائد دینمان نسبت به نسلهای قبلی فرق بکند، بلکه بهتر هم شده باشد یعنی ما تمایز نمی خواهیم، امتیاز می خواهیم. اگر کسی گفت تحول در معارف دینی رخ می دهد فقط نشان می دهد که معارف دینی از معارف نسلهای قبل متمایز است که خواسته این امتیاز (تکامل معرفت دینی) را اثبات کند.

بنظر ما تکامل به این معنا برای معرفت دینی ممکن است ولی بصورت تابع و متبوع طرفین (معرفت دینی و معارف بشری غیر دینی) بشرط اینکه بتوانیم این مطالب را اثبات کنیم:

۱ـ فرهنگ غرب مشکلاتی پدید آورده است.

۲ـ فرهنگ غرب از رفع مشکلات خود عاجز است (کسانی مثل پوپر قائلند که فرهنگ غرب خود کفاست یعنی مشکلاتی را که خودش ایجاد می کند رفع کند) [بتواند]

۳ـ فرهنگهای معنویت گرا می توانند مشکلات پدید آمده از فرهنگ غرب را حل کنند (چون ممکن است کسی بگوید اینها هم نمی توانند حل کنند). اسلام می گوید بیائید به طرف من. مشکلاتی را که در این آمدن برای شما ایجاد می شود خودم حل می کنم. اگر می گوییم مکتبهای معنویت گرا ـ مثل اسلام ـ مشکل ها را حل می کنند معنایش این نیست که شما به هر راهی که دلتان می خواهد بروید آن وقت هر مشکلی برای شما به وجود آمد ما حل می کنیم! فرهنگ غرب هر جا که می خواهد برود فرهنگهای معنویت گرا مشکلاتش را بهر حال برطرف می کنند! اینطور نیست. اگر می خواهید مشکلاتتان حل شود باید مبانی مکتب ما را بپذیری آنوقت اگر هر مشکلی پیش آمد آنرا حل می کنم. در نظر بگیرید یک اکیپ که می خواهند به کوه بروند سر گروه توصیه هایی می کند و می گوید اگر با عمل به این توصیه ها مشکلی ایجاد شد ما جوابگو هستیم. اما هیچ وقت نمی گوید اگر به توصیه ها هم عمل نکردید و مشکلی برایتان پیش آمد ما جوابگوییم!

بنظر می رسد اگر این سه مطلب ۳۴ اثبات نشود کاری نمی توان برای دین کرد. اگر قرار باشد بیماریهای روانی را مکتبهای روانی و روابط بین الملل را سازمانهای بین المللی و مسائل اقتصادی را ... حل کنند پس دین چه باید بکند و چه پیامی دارد؟ به نظر می آید که تکامل معرفت دینی را باید به این معنا گرفت که غرب از رفع مشکلات خود عاجز است و فرهنگهای معنویت گرا مشکلات پدید آمده از فرهنگ غرب را حل می کنند. ما در سه ناحیه می توانیم استکمال را نشان دهیم

۱ـ ناحیه کشف نیازها، ۲ـ ناحیه بی علاجی نیازها از طرق عادی کسب معرفت، ۳ـ تمیز میان راههای خوب و بهتر رفع نیاز. این سه امر امور متبدلند، نیازها دم به دم نو می شوند و لذا کشف آنها تکامل ایجاد می کند. بی علاجی نیازها دائماً نیاز به اثبات مجدد دارد. تمیز میان خوب و بهتر هم همین طور. این سه مطلب معرفت دینی را تکامل می بخشد. ۳۵

* ضمیمه ۱ درباره انتظارات ما از دین ـ وجه حاجت به دین

حاجت به دین را نمی شود از خود دین پرسید. موجودات جهان را می شود به دو قسم تقسیم کرد:

۱ـ موجوداتی که موجودیتشان از مدرکیتشان قابل انفکاک است مانند میکروب.

۲ـ موجوداتی که موجودیتشان از مدرکیتشان قابل انفکاک نیست. مانند درد بعضی گفته اند مجردات همه اینطوری اند بعضی دیگر گفته اند عوارض مجرده (نه جواهر آنها) اینطوری اند. و بعضی علاوه بر تجرد و عرضیت، عرضیت خاصی را شرط دانسته اند نه هر عرضیتی را.

«نیاز» از امور دسته دوم است نمی شود نیاز داشت ولی احساسش نکرد. حال چرا دین نمی تواند نیازهای بشر را

بگرید؟ به خاطر اینکه فرض کنید امری بنام X را دین به ما می گوید که از نیازهای شماست. یا این امر X را ادراك و احساس می کنیم یا نمی کنیم. اگر احساس می کنیم، دیگر گفتن دین چه سودی دارد و اگر احساس نمی کنیم که اصلاً نیاز نیست. منتهی نکته ای که باید ترجه داشته باشید ذو مراتب بودن انسانها و ذو مراتب بودن نیازها ست. چون انسانها از لحاظ سنّی و میزان معرفت و سیر وسلوك اخلاقی در مراتب مختلف هستند ممکن است نیازی را بآن انسانی که در مرتبه دونی است احساس نکند ولی آن انسان در مرتبه فوقی احساس کند و ... پس ممکن است نیازی معرفی شود ولی چون در مرتبه دونی هستیم احساس آن را نکنیم.

پس نیاز را از دین نمی شود پرسید. در هر مرتبه ای که هستم نیاز را باید از خود پرسید. «درمان و وجه برآوردن» آن نیازهاست که باید از دین سؤال کرد. مفسران می گویند «قول» در آیه «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» به معنای قرآن است تبعیت از بهترین قرآن یعنی چه؟ یعنی هر کدام از عباد نیازهای خودشان را از قرآن می خواهند. آن را که شما به آن احساس نیاز می کنید، آیاتی که وجه درمان نیازهای شما را بیان می کنند برای شما «احسن الآیات» هستند. پس برای هر کدام از ما آیاتی از قرآن دست چین شده است. آیات قرآن همه خوبند ولی آنها برای من «خوبترند» که درمان دردهای من هستند.

س: اینکه نیازهای ما به دین، حدود دین را تعیین می کند به الهی بودن دین لطمه نمی زند؟

ج: اگر خدا چیزی را فرستاده و ما به آن احساس نیاز نمی کنیم، هیچ وقت بسویش نمی رویم. الهی بودن دین باید به این معنا باشد که هر آنچه ما به آن احساس نیاز کردیم درمانش را خدا برای ما گفته باشد. اما چیزی که ما به آن احساس نیاز نمی کنیم ولی خدا گفته است چه فائده ای دارد؟ آن قسمت از دین چه سود و حکمتی دارد؟ چاره ای جز این نیست. خداوند انسان را طوری آفریده است که تا احساس نیاز به چیزی نکند به سروی آن نمی رود و خود خدا می داند انسان چه نیازهایی دارد. پس هر چه در دین گفته است فوق نیازهای او نیست.

س: شما می خواهیم از این بحثها نتیجه بگیریم که دین دامنه اش وسیع یا تنگ می شود. در واقع اینجا دین ساقط می شود چون هر چه که در دین هست یک روزی من به آن نیاز پیدا می کنم. پس کم و زیاد نمی شود، منتهی این من هستم که روزی به فلان چیز دین احتیاج پیدا می کنم و روزی دیگر بهمان چیز دین؟

ج: شما برای چه به کتاب وسنت رجوع می کنید. اموری که در کتاب و سنت است ولی مورد نیاز شما نیست آن مقدار دین شما نیست هر مقدار از دین که مورد نیاز شماست و غیر از دین، چیز دیگری نمی تواند آنها را به شما بدهد، آن دین شماست.

س: آن مقدار که من نیاز دارم دین من است، و دین خودش محفوظ است. دین من است که تغییر می کند.

ج: دین نمی تواند نیاز را برآورده نکند و دین بودن دین به برآورندگی نیاز است، آن هم نیازهایی که علوم دیگر نمی توانند آنها را برآورده کنند. به نظر شما می آید که نتیجه این نظر این باشد که روزبروز دامنه دین تنگتر شود زیرا روزبه روز علوم پیشرفت می کنند ونیازهایی را که قبلاً نمی توانستند برآورده کنند، امروزه می توانند. اما بعضی متفکران غربی چیز جدیدی گفته اند و آن این است هر چه ما از این طرف می آییم، در عوض نیازهای دیگری پیدا می کنیم که این نیازها را گذشتگان نداشته اند. پزشکی کنار رفته است اما یک چیزهائی دیگر سر برآورده اند که در گذشته نبوده اند و آیاتی که انسان قبلاً متوجه اش نمی شده لذا احساس نیاز نمی کرده، برایش مطرح و مورد توجه واقع شده. پس این طور نیست که روزبروز دامنه دین تنگ شود. برای بعضی نیازها دیگر به دین مراجعه نمی کنیم (مثل بهداشت بدن - پزشکی - ...) ولی نیازهای جدیدی پیدا شده اند که ممکن است برای رفع آنها لازم باشد به دین رجوع کرد.

س: آن نیازهایی که در طی زمان برطرف می شود (نیازهای موقتی)، نیازهایی نیستند که ما باید برای رفع آنها به دین مراجعه کنیم، برای نیازهای ابدی و جاودانی همه بشر باید به دین رجوع کرد.

ج: شما منظورتان این است که گویا دین می گوید تا نیازی در شما ازلاً و ابداً پایدار نباشد من به هیچ نیاز مقطعی و موسمی پاسخ نمی دهم. اما این مطلب نادرست است ما واقعاً می خواهیم در هر مقطعی آن نیازهایی را که داریم و از هیچ

کس دیگری در رفع آنها، کاری ساخته نیست، دین برای ما برآورده کند. ما تحاشی نداریم از اینکه طبق این نیاز ما، دین ثبات نخواهد داشت و از اینکه دامنه دین ضیق وسعه پیدا کند هیچ باکی نداریم.

س: انتظارات ما از دین چه باید باشد؟ از کجا بفهمیم که کدام قسمت کتاب سنت دینی است و مربوط به علم و ... نیست؟

ج: بعضی گفته اند آنچه جزء دین است دو ویژگی باید داشته باشد: ۱ـ در طریق وصول به مقصد نهایی (نجات، رهائی، سعادت، کمال، فلاح، ... هر دین تعبیری در این مورد دارد) موثر باشد، ۲ـ از راه عادی کسب معرفت قابل تحصیل نباشد. این دو شرط شروط درست وخوبی هستند ولی در ویژگی اول مشکلی هست و آن اینکه ما از کجا بفهمیم که چه چیزهایی برای وصول به مقصد نهایی موثر است و چه چیزهایی موثر نیست. شرط خوبی است ولی احرازش مشکل است. از کجا معلوم که مثلاً لباس سیاه پوشیدن در رسیدن به مقصد نهایی نقش دارد یا نه؟ یا با چوب مسواك زدن نقش دارد یا نه؟ مخصوصاً اینکه ما به جهان دیگری نائلیم و چون مقصد نهائی آن جهان دیگر است و ما نمیتوانیم بفهمیم که کدامیک از امور این جهانی در آن جهان دیگر موثر است و کدام موثر نیست؟ به همین دلیل من معتقدم مرز بین دین و خرافه را عقل نمی‌تواند مشخص کند. در دین بسا اموری داریم که با عقل سازگار نیست (خرد گریز است) اینکه توصیه هایی برای حفظ الصحة ما شده است. ما چه می دانیم شاید واقعاًیک تاثیری در روح ما داشته باشد و البته سعادت معنوی (مقصد نهایی) هم چیزی جز امر روحی نیست. از کجا بدانیم که توصیه ها تا چه حد در روح ما تاثیر دارند؟ با علم و عقل بشری نمی توان تشخیص داد. تا متن مقدس (کتاب و سنت) نداشته باشید، نمی توانید بفهمید که مطلبی جز دین هست یا نه؟ آنچه در متون مقدس آمده جزء دین است.

* ضمیمه ۲ دربارهٔ صدف و گوهر دین

دین مانند پدیدهٔ زبان است که گوهر و صدفی دارد، گوهر زبان «اظهار مافی الضمیر» است. ولی چاره‌ای نداریم برای اظهار مافی الضمیر مگر اینکه به زبان خاصی صحبت کنیم. این زبان خاص صدف زبان خواهد برد. حال چون آنچه اهمیت دارد اظهار مافی الضمیر است نه زبان خاصی که به وسیلهٔ آن مافی الضمیر، اظهار می شود، لذا هیچ زبانی بر زبان دیگر ترجیح ندارد. عناصر گوهری همه ادیان مثل همند و هیچ مزیتی بر مسیحیت نسبت به اسلام یا بالعکس در این باره نیست. ولی برای رسیدن به سعادت مورد نظر ادیان باید دین خاص را انتخاب کرد. شما می دانید که با اینکه گذشتگان این صدفها (مثلاً اسلام را) نداشته اند با این حال سعادتمند بوده اند (سعادت مورد نظر ادیان) آنچه علیّت تامه دارد برای به سعادت ادیان رسیدن، گوهر ادیان است نه صدفهای آنها. این مطلب نشان دهندهٔ این است که می توان بدون تشرّع به شریعت خاصی به سعادت رسید.

س: همه قبول داریم که اطاعت از خداوند گوهر دین است حال با توجه به اینکه صدفهای دین را خدا به ما امر به انجامش کرده است اگر اطاعت از آنها را کنار بگذاریم گوهر دین را کنار گذاشته ایم و لذا از سعادت ادیان محروم شده ایم.

ج: باید بگویید گوهر دین را باید در آن صدف خاص ایجاد کرد. گوهر دین در یهودیت در آن زمان باید در صدفی ایجاد می شده که خدا به یهودیان ارزانی داشته و گوهر دین در زمان اسلام باید در صدفی ایجاد شود که خدا ما را در آن خلق کرده اگر یهودی ای در آنزمان گوهر دین را در آن صدف ایجاد کند و مسلمانی در این زمان گوهر دین را در این صدف ایجاد کند، هر دو سعادتمندند با اینکه اهدافشان متفاوت است. پس معلوم می شود که صدفها در سعادتمند شدن مدخلیتی ندارند. منتهی خدا در یک زمان صلاح دیده است (یا پیامبر صلاح دیده است) آن گوهر در این صدف ایجاد شود و در زمان دیگری و در جای دیگری در صدف دیگر. کسی که متدین به دین خاصی است نمی تواند به صدفهای دین خودش بی اعتنا باشد و بگوید چون سعادتمند بستگی به گوهر ادیان دارد من از اهداف آن دیگر پیروی نمی کنم. زیرا خدا به پیروی از آن اهداف امر کرده است و اطاعت حق از گوهرهای دین است و با عصیان آنها در واقع از گوهر دین عصیان کرده است. اما اگر کسی معتقد نباشد که خدا فرمان داده است به هدف خاصی (مثلاً ۱۷ رکعت نماز در شبانه روز) و بدین دلیل نماز

نخواند دیگر نمی شود گفت با گوهر دین مخالفت کرده است. لذا گاندی می گفت اگر باور به معتقدات دینی خود دارید دیگر نمی توانید دین عوض کنید با اینکه ادیان هیچ مزیتی بر یکدیگر ندارند و اگر با وجود اعتقاد بدینی، دین عوض کنید در واقع به مخالفت با دین برخواسته اید. پس باید بین دو نوع بی توجهی به شریعت تفکیک کرد. ۱ـ نوعی اباحیگری ولاابالیگری یعنی طرف معتقد است که خدا گفته باید با این زبان (صدف) با من سخن بگویید (اطاعتم کنید) ولی او نمی خواهد. ۲ـ دیگری اینکه از اول این اعتقاد در او راسخ نشده است که خدا گفته است مرا با این صدف خاص اطاعت کنید.

* ضمیمه ۳

س: ائمه در هر زمینه ای برای ما الگو هستند پس حق نداریم بعضی از این امور را به دلیل اینکه ائمه بیان نموده اند از دین اخراج کنیم.

ج: الگو بودن ائمه فقط معنایش این است که هر فعلی یا قول یا تقریری که از ائمه صادر شده است یا واجب بوده یا مستحب بوده یا مباح از اینها مکروه و حرام صادر نمی شود. حال مباحات که بخش عظیمی از آن چیزهایی است که از ائمه صادر می شود، اصلاً تقلید و تبعیت پذیر است؟! اباحه آن افعال را تقلید کنیم؟ این طور نیست. مثلاً ائمهٔ ما می گفته اند با چوب اراك مسواك کنید، آیا ممکن است فقیهی بگوید یعنی واجب است با چوب اراك مسواك زد؟ خبر می گویند یعنی مسواك کردن مستحب است اما با چوب از مباحات است چون مثلاً در آن زمان وسیله ای کم آسیب تراز چوب اراك نبوده است لذا امروز از مسواك و خمیردندان استفاده می کنیم چون امر مباح بوده است. مباحات را می توان انجام داد و می توان انجام نداد. چون امر مباحی بوده است آنها انجام داده اند و این با الگو دانستن آنها منافاتی ندارد. این قسمت مباحات برای روشنفکران خیلی مجال باز می کند و حدّ یقف آن خیلی دشوار است. چون در علم اصول ما ملاکی برای تفکیک مباحات از مستحبها وجود ندارد دلیلش این است که گاه نهی هایی شدید شده است اما با این حال کسی (فقیهی) به آن فتوا نداده است که حتی کراهت دارد. ۲۶ چون به نظر امر مباحی میرسیده و نهی از آن نهی مقطعی بوده است نبودن ملاکی برای تفکیک بین مباح و مستحب خودش مجال باز می کند که این تفکیک ها را در جاهای دیگری هم انجام دهیم.

* ضمیمه ۴ آیا مجاز دروغ است؟!

س: نامفهوم ظاهراً درباره ادعای دکتر سروش است که می گویند علامه معتقد است مجاز، دروغ است ولی گاهی مستحسن جائز است و از این قبیل مجازات در قرآن هم هست

ج: اولاً ما قبول نمی کنیم که علامه گفته باشد جائز است در قرآن دروغ بیاید. ثانیاً صدق قضیه مجازی با بیان حقیقی قابل القا نیست بلکه با همان بیان مجازی معلوم می شود کسی که می گوید حسن شیر است نمی توان گفت نخیر حسن انسان است پس تو دروغ گفته ای بلکه باید گفت این قضیه باید با مجاز دیگری صدق و کذبش را معلوم کرد. مثلاً کسی که می گوید عمروعاص شیر است و کسی که می گوید علی (ع) شیر است اگر هر دو قضیه بیان حقیقی باشند هر دو دروغند چون علی (ع) و عمروعاص انسانند. اما اگر بیان مجازی باشند دومی صادق است و اولی کاذب است. ولی اینها می گویند هر دو دروغ است منتهی اولی کذب مستقبح است و دومی کذب مستحسن و این به خاطر این است که اینها صدق و کذب حقیقت را با صدق و کذب مجاز یکی گرفته اند که البته ما قبول نداریم.

علامه طباطبائی قائلند که داستان آدم و حوا و شیطان در قرآن نه حقیقت است و نه مجاز بلکه کنایه است یعنی اینطور نبوده است که واقعاً آدم و حوا وجود خارجی داشته اند. البته این سخن نه بدیع است (کسانی دیگری هم گفته اند) و نه بدعت دارد.

س: چگونه می توان داستان آدم و حوا و ... با که در قرآن بصراحت نقل شده کنایی دانست؟

ج: این طور نیست که آنچه صریحاً در قرآن آمده تأویل بردار نیست. البته باید ادله ای باشد تا بشود آنرا تأویلی کرد. تاویل بدون دلیل درست نیست. مثلاً در قرآن (در جریان موسی و خضر) آمده است «فَوَجَدَا فیهـا جداراً یُرِیدُ أن یَنقَضّ» دیوار می خواهد بیفتد در اینجا هم صریحاً یُرِیدُ آمده ولی می شود آنرا توجیه کرد.

* ضمیمه ۵

س: آیا قضایای روش شناسی و معرفت شناسی ابطال پذیرند؟

ج: قضایای معرفت شناسی یک سنخ نیستند. یک قسم آنها مربوط به «تاریخ علم» می شوند. یک قسم دیگر مربوط به «روش شناسی» می شوند و یک قسم دیگر آنها مربوط به «فلسفه علم» می شود. این سه در واقع معرفت شناسی را تشکیل می دهند. چون یک سنخ نیستند، نمی توان گفت همه آنها ابطال پذیر یا ابطال ناپذیرند اگر مثلاً نظریه ما این باشد که تئوری ها همه وقت مقارن هستند با افاده عملی. خوب این نظریه ابطال پذیر است یعنی با رجوع به تاریخ می شود نشان داد آیا اینطور است یا نه. اما نظریاتی که جنبه تاریخی ندارند و صرفاً جنبه فلسفه علم دارند ابطال پذیر نیستند. به تعبیر دیگر معرفت شناسی علم دارای یک روش نیست. بعضی مطالبش تجربی است و بعض مطالبش غیرتجربی مثلاً برهانی است، تجربی هایش ابطال پذیر است و غیرتجربی هایش ابطال ناپذیر.

* ضمیمه ۶ تبیین گزاره ها یعنی چه؟

تبیین معنای وسیعی دارد. گاهی تبیین به این معناست که ۱ـ «چرا قائل این سخن، چنین سخنی را گفت؟» و گاهی به این معناست که ۲ـ «مفاد این سخن، این واقعه، چرا در خارج رخ داد؟» اگر گفته شود «X امروز عصبانی است» یک وقت سئوال میکنید «چرا فلانی گفت X امروز عصبانی است» سئوال دیگری هم می شود کرد و آن اینکه «X چرا امروز عصبانی است؟» ۳ـ گاهی تبیین به این معناست که ربط و نسبت این جمله با سایر جملات چگونه است؟» تبیین دیگر اینکه۴ـ «آیا این سخنان و معارف قابل تبدیل به یک نظام هستند.» مخصوصاً اینکه متون مقدس معمولاً مشوشند و نظم ندارند. بعضی دین را به همین علت گفته اند نمی شود سیستماتیزه کرد، می گویند تفکر آدم را از دین جدا می کند، آدم باید تسلیم مجموعه شود. کسانی که ایمان آورده اند نظام کلامی ندارند. خودشان را تسلیم مجموعه کرده اند اما نمی فهمند. آیا این اصل است یا فرع است آیا این مقدمه است یا نتیجه است؟ و...

غزالی می گفت: «هر وقت دین فربه شود، کلام لاغر می شود، هر وقت دین لاغر شود کلام فربه می شود. یعنی هر متکلمی در کلام قوی تر است به احوال شخصی اش اگر رجوع کنید هیچ تقید دینی ندارد.» مثال خوب آن فخر رازی است که قوی ترین متکلم جهان سنت است اما متدین خوب نیست دائماً در کتابهایش می نویسد «محمد تازی چنین گفت اما محمد رازی چنین می گوید»! (محمد تازی یعنی پیامبر(ص) و محمد رازی یعنی خودش).

امروزه بعضی متکلمان مسیحی هم قائلند که دین کل ای است که باید خود را بآن تسلیم نمرد ایمان یعنی همین (نه اعتقاد جازم) و قابل سیستم شدن نیست. اما از آن طرف کسانی هم معتقد به سیستماتیزه نشدن مفاد متون مقدس هستند. اما قول حق این است دین قابل سیستم شدن هست و باید هم بشود ولی در مقام تعلیم و تربیت باید به همین صورت مشوش ظاهری عرضه شود اگر مطالب دسته بندی شود تبدیل به چیز خشکی می شود و فوائد تربیتی نخواهد داشت.

۵ـ تبیین دیگر این است که این مجموعه برای درمان کدام دردها و نیازهای انسان آمده است؟ انتظارات ما از دین چه باید باشد؟ ۶ـ تبیین دیگر تشخیص صدف از گوهر دین است که از مشکلترین کارهائی است که در تبیین دین باید انجام داد. اینکه چه چیزهایی مسلماً گوهر دین است ساده تر است مثلاً با دیگران چنان کن که خوش داری دیگران با تو آن کنند ـ احترام و احسان و محبت بمردم ـ رازآلود بودن جهان ـ محدودیت معرفت و قدرت بشری ـ ... از گوهرهای دین هستند. اما اینکه چه چیزهائی گوهر دین نیست (صدف آن است) بسیار مشکل است. مثلاً نماز گوهر دین است یا نه؟ ...

ممکن است بگوئید تشخیص صدف و گوهر به چه دردی می خورد؟ ما کل دین را پذیرفته ایم؟ جواب این است که در دو جا به درد می خورد: ۱ـ برای مقایسه ادیان با هم و تشخیص ارجحیت یکی بر دیگری لازم است بدانیم صدف و گوهر هر دینی چیست و آن وقت ببینیم کدام صدف به گوهر زودتر و راحت تر می رساند و کدام نه؟ و...

۲ـ اگر روزی بناشد دین از بعضی جاها عقب نشینی کند تا کجا عقب نشینی دارد در عقب نشینی ها گوهرها را نباید فروگذاریم. چاره ای جز این نیست که بعضی وقتها بعضی از صدفها را رها کنیم ولی اگر گوهر را رها کنیم دین را رها کرده ایم و در واقع تسلیم دشمن شده ایم.

* مطلب دیگر این است که کی گفته می شود تبیینی از تبیین دیگر عمیق تر است؟ (تبیین های عمیق تر دین مورد نظر است) در تبیین عمیق تر دین باید یک مطلب را پیش فرض گرفت و آن این است که «دین برای برآوردن نیاز آمده است» گاهی بعضی تلقی شان این بوده که دین آمده درباره بعضی واقعیتهای جهان که از راه های دیگر قابل تحصیل نیست حقیقت را بگوید یعنی دین یک مجموعه فلسفی تلقی می شود. این کاملاً غلط است. اگر این طور بود در واقع فلاسفه از پیامبران موفق تر بوده اند! زیرا فلاسفه آنچه را می گفته اند در مقام اثبات و استدلال به نفع آن بر می آمده اند، ولی پیامبران می گفته اند همین است که هست! حق این است که دین برای جواب گفتن به نیازهایی آمده است که از طرق عادی معرفت بشری قابل جوابگویی نیست.

تبیین عمیق تر (أعمق) نسبت به تبیین عمیق سه مزیت دارد:

۱. تبیین عمیق تر به نیازهای بیشتری جواب می گوید

۲. تبیین أعمق تبیینی است که نیازها را بدون عوارض نامطلوب پاسخ گفته است. مثلاً یکی از نیازهای عمده بشر نیاز به آرامش است. کسانی در فلسفه اخلاق قائلند که هدف نظام اخلاقی باید آرامش باشد در قرآن هم گفته شده «الا بذکر الله تطمئن القلوب» یعنی یاد خدا برای آرامش است. (آرامش مربوط به روح است و آسایش مربوط به جسم) یا در جای دیگری می فرماید «ومن اعرض عن ذکری فان له معیشة ضنکا» ضنک یعنی تنگ و زندگی تنگ بمعنای تنگدستی مادی نیست زیرا در جاهای دیگری از قرآن آمده است که ما به کافران از نعمتهای دنیایی فراوان می دهیم! ضنک بودن زندگی یعنی اینکه آرامش روانی از او گرفته می شود. مومن ممکن است آسایش جسمانی نداشته باشد اما آرامش دارد. کسانی که آرامش روحی ندارند گویی در یک جای تنگی مانده اند: اگر تبیینی نیاز آرامش را پاسخگو بود چون عوارض نامطلوبی هم ندارد آن تبیین عمیق تر است. تبیین عمیق تر آن است که نیازهایی را پاسخ می گوید اما با نیازهائی را که پاسخ گفته است ناسازگاری نمی کند یعنی با آنها برخورد نامطلوب ندارد و نسبت به آنها بی توجه نیست.

۳. تبیین اعمق انسانها را به یکدیگر نزدیک می کند. از آنجایی که ما به «فطرت» قائلیم، معتقدیم در واقع یک سلسله امور مشترك است که همه انسانها به دنبالش می روند نوعی واگرایی از همدیگر داریم. اگر دین آمده باشد برای رفع اختلاف، ما دینها را در این جهت موفق نمی بینیم اتفاقاً خود ادیان اختلاف ایجاد می کرده اند، منتهی ایجاد اختلاف دو جور است. یک وقت است بین کسانی را که اتحاد در امر فاسدی دارند ولی اختلاف ایجاد می شود این اختلاف بسود همه است. یک وقت دیگر هم این است که بین کسانی را که اتحاد برخیر دارند، اختلاف انداخته ایم این به سود همه نیست فقط به سود اهل باطل است.

تفسیرهایی که از دین می شود باید افق مردمان مختلف را به هم نزدیک کند. اگر از اسلام تبیینی دارید که همه مردم را غربال کرد و فقط علی ماند و حوضش ... این فایده ندارد. تبیینها باید طوری باشد که جذب فراوان تر بکند اما در درون انسان را به شلاق ببندد نه اینکه از اول نگذارد انسانها به دین نزدیک شوند. پیامبران یک صلای عامی درمی دادند به طوری که خیلی از انسانها در حلقه جمع می شدند و بعد به دست هرکس شلاقی می دادند که خودش را تنبیه کند ما شلاق را خودمان در دست می گیریم و اصلاً نمی گذاریم کسی وارد این حلقه شود! ما در هیچ کدام از کتب آسمانی ندیده ایم که پیامبری شرائطی را قرار دهد که با این شرائط کسی نتواند بیاید.

می گوید یهودیان و مسیحیان همه تان بیاید ما یک وجه مشترك با هم داریم و آن اینکه خدا را بپرستیم و سران جامعه را ارباب نگیریم. این صلای عام است. ولی بعداً که وارد شدند براش طوری تربیت می شوند که نسبت به خود سختگیر باشند. خلاصه، تبیین هایی که مردم را از هم دور میکند یک خللی درشان هست و با تعالیم انبیا ناسازگار است.

* ضمیمه ۷ استدلال عقلانی بر وجود خدا، در قرآن

س: اینکه گفته شده استدلالات عقلانی بر وجود خدا خدشه دار است، ولی در قرآن و روایات مواردی هست که گفته شده است از طریق عقل باید خدا را شناخت ...

ج: اولاً باید اثبات شود که عقل در اصطلاح فیلسوفان به همان معنائی است که در قرآن و روایات به کار رفته. اما این

طور نیست. عرب آن زمان از «عقل» نوعی «تامل در اشیاء که به انسان علم می بخشد» می فهمیده است. مثلاً در توحید مفضل به آن معنا که ما می گوییم استدلال عقلی وجود ندارد و اگر حرف هایی که در آنجا آمده است را استدلال عقلی بدانیم، همه اش عقلاً خدشه دارست ولی آنچه در آنجا آمده تأمل است نه استدلال.

من باور ندارم کسی که مسلمان می شود با استدلال عقلانی مسلمان شده باشد چون یک استدلال عقلانی بر وجود خدا که بی خدشه باشد نداریم. ردّ استدلالاتی که علیه وجود خدا شده هم استدلالی بر وجود خدا نیست یعنی اگر سلاح را از دشمن بگیرید، سلاح بدست خودتان نمی افتد. این دل ماست که می گوید خدا وجود دارد. خیلی چیزهاست که چون دل ما می گوید می پذیریم. مثلاً می پذیریم که «اجتماع نقیضین محال است» بدون اینکه استدلال عقلانی به نفع آن باشد و اصلاً نمی توان برایش استدلال عقلانی آورد چون هر استدلالی برای آن بیاورید پذیرفتن نتیجه چنین استدلالی منوط به این است که اجتماع نقیضین محال است مورد پذیرش شما باشد. در غیر این صورت هم نتیجه را می توان پذیرفت و هم نقیض آنرا! پس این گونه بدیهیات را هم بفرمان دلمان پذیرفته ایم.

عقلی که فلاسفه بدان معتقدند برای «تصحیح خطا» خوب است اما در «نشان دادن قول صواب» موفق نیست. مثلاً آن جمله ای که در قرآن آمده است و می گویند استدلال عقلانی است «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا» ... استدلال عقلانی نیست. در آن می توان خدشه کرد چرا در آسمان و زمین دو خدا وجود داشت فساد می شد؟ مگر نمی شود تصور کرد خدایانی وجود داشته باشند که جهان را بصورت فدراسیونی (اجماعی) اداره کنند و هیچ فسادی هم ایجاد نشود؟ نیروی عقل این تصور را ممکن می داند. ولی این آیه تنبّه ایجاد می کند. در هیچ جای قرآن با عقل و استدلال منطقی وجود خدا اثبات نشده است. اصلاً قرآن وجود خدا را فرض گرفته است أفی الله شک؟ کسانی که دینی را انتخاب می کنند (آگاهانه) و به آن متدین می شوند در واقع هر دینی را که مشکلات و نیازهای آنان را بتواند حل کند، به آن روی می آورند. استدلال عقلانی اگر بتواند «قانع» کند ولی نمی تواند «مؤمن» کند.

باور نکنید که عقل حتی بتواند یقین بیاورد. دل است که اگر دو ویژگی احراز شود انسان را به یقین میرساند. بعضی وقتها مطالبی اصلاً استدلالی هم نیستند ولی تاثیرات فراوانی بر انسان می گذارد. روح ما مثل بچه ای است که تا چیز زیباتر وبهتری به او ندهند چیزهای قبلی را رها نمی کند. تا شادی و غم بزرگتری به دل ما داده نشود شادی و غم کوچکتر را رها نمی کنیم تا فکر عمیق‌تری به ذهن القا نشود، فکرهای کم عمق قبلی را رها نمی کنیم. اگر بتوان به انسانها زیباییهای در قلمرو روح را نشان داد، آنها دست از زیباییهای علوم تجربی برمی دارند.

در واقع ما در انتخاب دین پراگماتیسم هستیم (یعنی اگر دین افادهٔ عملی مطلوب داشته برای روح ما، آن را انتخاب می کنیم) به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع آن کار نداریم. بی اغراق عرض می کنم که دین اسلام انسان را بیشتر ارضاء می کند یعنی هر نیازی در آن جوابگویی شده است

س: آیا شکی که در عقل بوجود می آید آرامش دل مؤمن را بهم نمی زند؟

ج: این دو در عرض هم نیستند تا به قلمرو هم تجاوز کنند، در طول همند. بنابراین کسی که آرامش دل دارد شکوک او را آزار نمیدهد گویا آرامش نوبتر است. مثلاً من ایمان دارم که راست گفتن بهتر از دروغ گفتن است اما در مقام فلسفه اخلاق اثبات این مساله دشوار است و حتی چندین دلیل عقلی بر اثبات برتری دروغ بر راست آورده اند! ولی این شکوک عقلانی در آن ایمان من تاثیری ندارد. البته آرامش تقلیدی است که در عرض شکوک عقلانی واقع می شود و این شکها آنرا از بین می برند.

* ضمیمه شماره ۸

اینکه اسلام می گوید مبانی مرا بپذیرید تا مشکلتان را حل کنم و استکمال فردی شما را تحقق بخشم، به معنای این نیست که ایجاد جامعه صددرصد اسلامی قابل تحقق است از اینکه اسلام در امور اجتماعی دخالت کرده بر نمی آید یک جامعه صددر صد اسلامی تحقق پذیر است یعنی در این مسیر سیر کنید غیر از این است که به مقصد می رسی. البته کسی که در امور اجتماعی و سیاسی دخالت می کند، دارد از دو راه (استکمالات فردی) هدف اسلام را برآورده می کند: یکی اینکه

بهبود محیط اجتماعی بالاخره در استکمالات فردی موثر است و دیگر اینکه استکمال فرد در اسلام به گونه ای است که از دهلیز جامعه می گذرد «یعنی اگر به بهتر شدن دیگران نیندیشیم خودمان هم بهتر نمی شویم».

جامعه آرمانی آخرالزمان در واقع یک خبر (قضیهٔ شخصیّه) است که به ما داده شده است (نه اینکه عقلاً می توانیم اثبات کنیم ایجاد چنین جامعه‌ای ممکن است) بعلاوه در آن جامعه هم همه مردم معصوم نیستند. نظام معصوم است یعنی ظلم نمی‌کند و ظالم را مجازات می‌کند. ولی بالاخره ظلم وجود دارد در آن جامعه.

* ضمیمه شماره ۹ جری و انطباق:

این قاعده می گوید اگر یک دلیل «عقلی قطعی» یا یک دلیل «شرعی قطعی» گفت که X از مصادیق معنای فلان کلمه است، حکم آن بر X هم بار می شود. مثلاً در قرآن داریم «بقية الله خیرلکم» اگر دلیل شرعی قطعی مثلاً حدیثی باشد که گفته باشد امام زمان (ع) بقیة الله است می توانیم بگوییم در این آیه هم امام زمان (ع) مورد اراده خداوند است یعنی امام زمان (ع) خیرلکم. در حالیکه اگر سیاق آیات را نگاه کنیم درباره امور اقتصادی است. پس معانی قبلی از بین نمی رود بلکه برای آنها با این قاعده تعیین مصداق می شود.

پس اگر آیه ای بطنی دارد آن بطن در عرض ظاهر است نه ناسازگار با آن.

این «مفهوم و مصداق» را مفسران تعبیر می کنند به «معنا و وجه»، می گویند معنا واحد است ولی وجوهش فرق می کند و ادبا تعبیر می کنند به «موضوع‌له و مستعمل فیه»، می گویند موضوع له یک چیز است مستعمل فیه متعدد است.

* ضمیمه ۱۰ ملاک وحدت

کی ما می توانیم بگوییم چیزی واقعاً یک چیز است؟ نه اینکه ما توهم یک چیز بودنش را می کنیم یا قرارداد یک چیز بودنش را می کنیم. شما که این صندلی را یک چیز می دانید واقعاً یک چیز است؟ این یکی از مشکلترین مسائل فلسفی است که بنظر من اصلاً مردنی نیست و همیشه زنده است.

یک دید عامیانه که به ما نزدیکتر است این است که وحدت یک امر «کارکردی»۳۷ است. به این اعتبار من می توانم به قلم وحدت نسبت دهم چون از قلم کاری ساخته است که از غیر قلم ساخته نیست (غیر «نوعی» مرادم هست نه غیر «شخصی») از هر کدام از سنگ و درخت و ... کاری ساخته است که از غیر نوع آنها ساخته نیست اما این قول اصلاً قابل دفاع نیست.

قول دومی هست و آن اینکه وحدت از آن ارگانیزم ماست پس وحدت امری «ارگانیک»۳۸ است یعنی اگر چیزی به صورت ارگانیزم درآمد در آن صورت می شود به آن وحدت حقیقی نسبت داد. معنای ارگانیک این است که اگر کل ای چیزی بیش از حاصل جمع اجزائش باشد آن کل ارگانیک است و اگر کل ی چیزی بیش از اجزایش نباشد آن کل ارگانیک نیست بلکه کلّ «مکانیکی» است.

کل ارگانیکی $w > p1 + p2 + p3 ... + pn$

کل مکانیکی $w = p1 + p2 + p3 + ... + pn$

قول سومی هم هست که ما در فلسفه غرب کسی را ندیده ایم که قائل به این قول باشد. این قول این است که وحدت حقیقی فقط در جایی است که با امر «مجرّدی» سروکار داشته باشیم. امر غیر مجرد، واحد حقیقی نمی تواند باشد. اینها می دانید چرا دم از وحدت می زنند؟ می گویند وقتی ما می بینیم از یک کل کاری برمی آید که آن کار از جزء بخصوصی از آن و جزء دیگر آن ... برنمی آید معلوم می شود موجود دیگری هست که اینکار از او برآمده است. فعل بدون فاعل نمی شود. مثلاً وقتی کاری از انسان برمی آید مثل تعجب کردن می بینید که از اندام بخصوصه اش برنمی آید. از آن عضو و آن عضو و ... برنمی آید هر کدامشان انگشت می گذارید می بینید هیچ کدامشان آن کار را نمی کنند. آن وقت می گویید بدن او که جزء مادیات نبرد که از هیچ کدام از آن اجزای مادی این کار نمی تواند برآید. پس معلوم می شود عنصر دیگری این کار از او ساخته است که البته باید مجرد باشد. اگر مادی بود مشمول همین تفحص ما می شد. تفحص ما تمام اجزای پیکر انسان را دربر گرفت. ۳۹

جناب آقای سروش راجع به وحدت، در کتاب قبض و بسط خودشان مشخص نکرده اند به کدامیک از این سه قول ما قائلند فقط در کتاب «تضاد دیالکتیکی» یک بحثی در مورد وحدت دارند که در آنجا هم اگر انصاف به خرج دهید خواهید دید که که رأیی اتخاذ نکرده اند و گویا نوسانی بین قول دوم و قول سوم دارند.

سؤال: استاد بعضی مواقع تجزیه ناپذیری (بساطت) را دلیل بر وحدت می گیرند؟

ج: کسانی که وحدت را با بساطت یکی می گیرند گویا قائلین به قول دوم هستند. ما وحدت و بساطت را یک چیز نمی دانیم ایندو با هم فرق دارند. اگر کسی وحدت را با بساطت واقعاً یکی بداند، آن وقت در واقع یک واحد فقط می شود قائل شد و آن خدای تعالی است چون غیر از او بسیط بالمعنی الحقیقی نداریم. اما فلاسفه ما که قائل به قول سوم هستند برای روح ما و برای یک فرشته ای یا ... وحدت حقیقی قائلند بخاطر نوعی تجرد که در آنهاست. در خدا هم چون تجرد هست، وحدت قائلند اما بهرحال امر واحد را منحصر در امر بسیط نمی دانند.

س: ما مجردات را بسیط نمی دانیم؟

ج: مجردات بسیط کمّی اند یا حتی بسیط از جنس و فصل اند. اما اگر بخواهیم همه اقسام بساطت را در نظر بگیریم، نه بسیط نیستند. بسیط به معنای تمام اقسام بساطت فقط خداست.

* ضمیمه شماره ۱۱ بشری بودن معرفت دینی

احتیاجی نبوده است معرفت دینی را به معنای دوم هم بشری بدانند. همین که معرفت دینی را معرفتی بدانند که بشری است و برای بشر حاصل می شود و تبعاً ذهنیات هم در آن موثر است، این برای نظریه ایشان کافی بود چرا کافی است؟ زیرا نمی شود معرفتی برای بشر حاصل شود و ذهنیات بشر در آن دخل و تصرف نکند.

معرفتهایی که برای بشر حاصل می شود دو قسم است حصولی و حضوری. در معارف حصولی ذهنیات ما موثر است زیرا این نوع معارف یک سلسله قضایا هستند مرکب از تصورات و تصورات ساخته های ذهن ما هستند. اما در بخش معارف حضوری با ذهن سروکار نداریم. البته تا وقتی که در مقام علم حضوری هستیم. اما علم حضوری در دو جا با ذهن سروکار پیدا می کند ۱ـ آن کسی که علم حضوری پیدا کرده است و می خواهد برای خودش القاء کند نیاز به علم حصولی دارد. علم های حضوری تفسیر نشده ما را متوقف می کند. یعنی اگر برای شما علم حضوری پیش آمد و شما هیچ معنائی از آن نفهمید مانند کسی می ماند که یک نوری تابیده است و یکقدم جلو رفته و حال نور از دست رفته باید همین جا بایستد. ما برای اینکه علمهای حضوری مان نوعی استعلاء برای ما حاصل کند چاره ای ندارد مگر اینکه تفسیر شوند. اگر علمهای حضوری برای خودتان تفسیر نشدند یعنی هیچ وقت معلوم نشد ۱ـ چرا این علم حضوری حاصل شده است؟ ۲ـ استمرار این علم حضوری چگونه امکان پذیر است؟ ۳ـ این علم حضوری چه پیامدهائی برای قدمهای بعدی من دارد؟ لذا باید بایستد و جلوتر نمی توانید بروید. برای همین است که عرفا دائماً به خاصیت اهتداء و راهنمونی علوم حضوری تکیه می کنند دیده اید که در عرفان سنتی بین القاءات رحمانی و شیطانی فرقی قائلند و آن اینکه القاءات رحمانی راه آتی ما را معلوم می کند. یعنی تا یک شعاعی را روشن می کند اما القاءات شیطانی چنین نیستند و هیچ راهنمونی ندارند. این راهنمونیها همه وقت با تفسیر معارف حضوری حاصل می شوند و تفسیر علوم حضوری بررسی همان سه مطلب مذکور است.

۲ـ آن کسی هم که علم حضوری پیدا کرده است و می خواهد به دیگران القا کند، باید آن را تبدیل به علم حصولی کند. زیرا القا یعنی آنچه در ضمیر خود یافتم بخواهم به شما بگویم برای اینکار باید از زبان استفاده کنم و در زبان با معلوم سروکار داریم زیرا بدون مفهوم نمی توانیم لفظ داشته باشیم. القاء جزء لاینفک علم حضوری است از این نظر است که عرفا یکی از مشکلاتشان این است که بعضی از چیزها را باید القاء نکنند ولی القاء می کنند. کشف عرفانی برای هرکس حاصل می شود، اشتیاق هرچه تمامتر دارد برای اینکه بگوید و گاهی دستور می دهند که نگو ولی بعضی نمی توانند استقامت کنند.

وقتی برای عارفی مکاشفه ای رخ میدهد خوفها و حزنهای انسانهای عادی را از دست می دهد. اما سه حزن جدید و یک خوف جدید پیدا می کند: حزن اول این است که می گوید چرا زودتر براه نیفتاده ام که اکنون مکاشفه های لذیذتر داشته

باشم؟ حزن دوم این است که می گوید چرا مردم بر سر این سفره نمی آیند؟ و حزن سوم این است که چرا زیاد نمی تواند آنچه را من می یابم بمردم القاء کند؟

یک خوف هم هست که نکند حالتم را از دست بدهم و دیگر نگردد.

* ضمیمه شماره ۱۲ دربارهٔ ر. تکامل علوم

سؤال نامفهوم است.

ج: باز هم مشکل حل نمی شود اولاً تسخیر طبیعت تنها ویژگی علوم تجربی طبیعی است، آنوقت اگر این ملاک درست باشد بقیهٔ علوم سرشان بی کلاه می ماند. هیچ دلیلی نیست (اگر دو تا علم داشته باشیم) که بگوئید تکامل علم ب به این است که تابع علم الف باشد چرا عکسش جائز نباشد؟ پس اولین نکته این است که نمی توان گفت که تکامل علوم به این است که بدنبال علوم طبیعی تجربی بروند.

نکته بعدی که راجع به قسمت دوم سخن شماست، این است تسخیر طبیعت، افاده عملی علوم تجربی را نشان می دهد نه واقع نمایی آنها را. اگر بنابر این باشد که ما واقعاً تکامل را در افاده عملی بدانیم بسیاری از علوم ما دیگر اصلاً تکامل ندارند. افاده عملی با واقع نمائی دو چیز هستند نه یک چیز و بنظر میرسد تکامل علوم در واقع نمائی آنها باشد نه در افاده عملی آنها. اگر در افاده عملی باشد من از شما می پرسم که آیا قبول دارید که گاهی با چند سیستم مختلف افاده های واحد از آنها می کنیم؟ مثلاً سه سیستم پزشکی مختلف داریم: طب سوزنی چین و ژاپن - طب شیمی درمانی غرب و طب گیاهی بسیار قوی هند و پاکستان. این سه واقعاً افاده عملی واحدی دارند اکثریت دردهای ما دردهایی هستند که می توانند به هر کدام از این سه طریق مداوا شوند با اینکه می دانید زیرساز و پیش فرض این سه نظام پزشکی سه تا جهانبینی مختلف است. مثلاً جهان بینی طب سوزنی می گوید انسان بدنش دقیقاً مثل جهان خارج است. جهان خارج دارای یک سلسله منظومه های مرتبط با هم است و ... حال شما توجه کنید که بیماریهایی که طب سوزنی درمان نمی کند آنها را طب شیمی درمانی و گیاهی هم درمان نکرده است. واقعیش این است اینکه ما طب شیمی درمانی غرب را راجع می دانیم بخاطر واقع نمایی آن است، نه افادهٔ عملی آن. افاده عملی را نمی توان ملاک مطابقت با واقع دانست. البته افاده عملی از ملازمات مطابقت با واقع می تواند باشد.

س: چرا افاده عملی ملازمت دارد با مطابقت با واقع؟

ج: زیرا جهان خارج هیچ موقع ناهماهنگ و ناسازگار نیست.

س: یعنی هیچ جا نیست افاده عملی باشد و مطابقت با واقع نباشد؟

ج: عکسش درست است یعنی هیچ جا نیست مطابقت با واقع باشد، افاده عملی نباشد.

س: نامفهوم است.

ج: روشنتر صحبت کنم علم از آنرو که علم است کمالش به این است که با معلوم خودش مطابقت دارد و این کمال برای همه علوم قابل تصور است، شکی نیست. اما از این که بگذریم علوم به ۲ دسته قابل تقسیمند: بعضی افاده عملی دارند و بعضی ندارند. آنهایی که افاده عملی ندارند (مثلاً دانستن اینکه اصالت با وجود است یا ماهیت؟) زمینه خطا در مقام عمل در آنها نیست. هنر منطق ادبیات فلسفه و ... چنین علومی هستند. اما علومی که افاده عملی دارند باید تست شوند که آیا در عالم طبیعت مرنقند یا نه؟ اگر چیزی افاده عملی در عالم طبیعت نداشته باشد قابل تست نیست. حال سخن در این است اگر تکامل علوم را به افاده عملی بدانیم اولاً آنچه که اصل را فراموش کرده ایم یعنی مطابقت با واقع را. ثانیاً در این صورت باید گفت که همه علوم تکامل ندارند کمال را باید اختصاص دهیم به علومی که زمینه عمل دارند با اینکه شما می خواستید آن علوم دیگر هم با اینکه خودشان را با این علوم (که افاده عملی دارند) هماهنگ می کنند، کامل بدانید.

پاورقیها

۱. Subjective.
۲. Objective
۳. رجوع شود به کتاب «پوپر» نوشته مگی ترجمه بزرگمهر نسبی نظریه مرسوم به جهان سوم.
۴. مثلاً در ص ۲۷۲ دین جاهای مدین آمده است. (نیز صص ۹۷ و ۱۹۸)
۵. صص ۸۶، ۱۸۵، ۱۸۶.
۶. علت پافشاری ایشان روی ثبات دین این است که می خواسته معرفت دینی را متحول بدانند. تحولی که حتی در بدیهیات هم تاثیر دارد. حال اگر دین هم متحول (ناثابت) باشد دیگر سنگ روی سنگ بنا نمی شود! صص ۴
۷. منظور از معارف بشری ان معرفت هایی است که بشر آنها را واحد می شود و به آنها قائل است امّا فلسفه معمرم بخش ۴، حرمان، ...
۸. اساساً بند ۸ معتقدم بسیاری از اشکالات ناواردی که به ایشان شده است تقصیر خودشان است. بخاطر اینکه تفنن در عبارت در این موارد اصلاً نباید بکار برده شود که ایشان بکار می برند، آنهم تفننهای خیلی شبهه انگیز.
۹. بعضی علمای ما مانند فیض کاشانی خیلی به علم رجال و راویان تکیه می کردند و معتقد بودند حدیث خودش نشان می دهد که مال معصوم است یا نه و حتی فیض کاشانی مدعی بوده است که می تواند بفهمد سخن از کدام یک از ائمه است (شمّ حدیث شناسی).
۱۰. رجوع شود به صفحات ۲۵۵، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۹۵، ۲۵۳، ۲۱۵ کتاب.
۱۱. اگر بگویید که این مواردر قرآن و روایات آمده است می گویند اظهارنظرهای شخصی آنهاست و جزء دین نیست. ائمه دو شأن دارند یکی شأن شریعت گذاری که در این مقام می خواهند تاسیس و تحکیم حکم دینی کنند و یکی هم شأن انسان عادی. اگر از یک انسان عادی بپرسیم کمرم درد می کند، چکار کنم؟ معلوماتی را که دارد به شما می گوید، تجربه اش را می گوید. ولی اینها جزء دین نیست، پس نمی شود گفت هرچه از دهان مبارك ائمه بیرون آمده است جزء دین است. اول باید انتظارات خود را از دین تعیین کنیم و بعد آن مقدار از قرآن و روایات که این انتظارات را برمی آورند واقعاً جزء دین اند و آن مقدار که این نیازها را برنمی آورند جزء دین نیستند و اظهارنظرهای شخصی شان هستند، تجارب و معلومات زمانه خودشان بوده است.
۱۱ـ رجوع شود به ضمیمه شماره ۱.
۱۲. فقهای ما امروز می گویند آنهایی که اینجا زندگی می کنند، باید وقت خود را با آنها که در عربستان زندگی می کنند، تنظیم کنند. اشکال ندارد و حکم خوبی است و درست هم هست زیرا امت واحده باید شعائر و مناسک واحدی داشته باشد.
۱۳. از ص ۳۷ تا ص ۴۳ درصدد بیان این معنا هستند صص ۱۵۸ و ۱۸۵.
۱۴. رجوع شود به ضمیمه شماره ۲.
۱۵. رجوع شود به ضمیمه شماره ۱۱.
۱۶. از راه دیگری نمی توان سقم این قضیه را (زمین کروی است) نهمید. به پوپر ایراد می گرفتند که بعضی قضایا به گونه ای هستند که نقیض آنها با یک روش دیگری به دست می آید. پوپر در جواب می گفت اگر قضیه b با روش x قابل تحصیل باشد الا ولابد b (نقیض b) نیز باید با همان روش تحصیل شود با روش دیگری قابل احراز نیست.
۱۷. Arrangement
۱۸. مفاهیم نظری مفاهیمی هستند که مصادیق محسوسه بالفعل ندارند. برخلاف مفاهیم تجربی.
۱۹. اینکه می گوییم علوم تحول پیدا می کنند اگر منظور قضیه های علوم است که درست است ولی اگر منظور خود

علوم است مطلب نادرستی است زیرا وحدت علوم اعتباری است نه حقیقی و نمی‌توان صفتی حقیقی را ـ تحول ـ به آن نسبت داد.

۲۰. ردّ و اثبات در مورد علوم عقلی گفته می‌شود و ابطال و تأیید در مورد علوم تجربی گفته می‌شود.

۲۱. در ص ۱۴ همین جزوه

۲۲. اگر از ترکیب اجزاء کلّی بوجود آید که اثر یا آثاری بعلاوه بر آثار مجموع اجزاء داشته باشد آنرا مرکب حقیقی می‌نامیم و ارتباط میان این اجزاء ارتباط ارگانیک است. و اگر مرکبی اثری علاوه بر اثر تک تک اجزاء نداشته باشد، آن را مرکب اعتباری می‌نامند و هر اثری که به آن نسبت دهیم چیزی جز برآیند همه آثار اجزاء آن نیست. مُرکب حقیقی مانند بدن انسان، و مرکب اعتباری مانند هنگ ارتش. رجوع شود به ضمیمه شماره ۱۰.

۲۳. رجوع شود به کتاب «پوپر» نوشته بریان گلی ترجمه بزرگمهر ـ فصل جهانها.

۲۴. رجوع شود به ضمیمه شماره ۵

۲۵. نگاه کنید به کتاب تائوی فیزیک نوشته کاپرا فیزیکدان طراز اول آمریکائی. او در بسیاری از نظریان که هویت فلسفی دارند به نظریه «تائو» برگشته است او معتقد است که بعضی چیزها که در فیزیک به نادرست آمده و متعلق به فلسفه است باید به آراء تائوئیسم قدیم بازگشت.

۲۶. رجوع شود به ضمیمه شماره ۱۲.

۲۷. لفظ نصّ دو اصطلاح دارد یکی: «آنچه در متن گفته یا نوشته می‌آید» در این صورت نص در مقابل فحوا قرار می‌گیرد دومی: آنچه در متن گفتار یا نوشتار می‌آید یا این است که مخاطب عادی احتمال خلاف فهم خود را نمی‌دهد (نص) و یا این است که مخاطب عادی احتمال خلاف فهم خود را می‌دهد (ظاهر).

در این جا هم ظاهر و هم نص در متن نوشته یا گفته می‌آید. نص بمعنای اول با نص بمعنای دوم دو فرق دارد: یکی اینکه نص بمعنای اول در مقابل «فحوا» قرار می‌گیرد ولی نص بمعنای دوم در مقابل «ظاهر» قرار می‌گیرد. دیگر اینکه نص بمعنای اول اعم است از نص به معنای دوم. چون مقسم نص و ظاهر همان نصّ بمعنای اول است. حال ما در اینجا نصّ بمعنای دوم (اصطلاح اصولیین) را اراده کرده ایم.

۲۸ س: در مورد بعضی علوم که قطعیت وجود دارد مانند شیمی و... دین حرفی ندارد و در آن علومی هم که حوزه مشترك با دین دارند قطعیت وجود ندارد بنابراین ما هیچ وقت دین را فدای آن نمی‌کنیم. موارد تماس خیلی کم است اما حالا اگر معرفت یقینی بشری با یک نص از کتاب و سنت تعارض یافت ما چه باید بکنیم؟

ج: در مورد قطعیت: قطعیت به دو معنا بکار می‌رود ۱ـ فقط در علوم ریاضی است. علوم ریاضی می‌توانند بگویند الف ب است و محال است الف ب نباشد. کبی این قطعیت را در مورد علوم تجربی ادعا نکرده است ۲ـ این قطعیتی که ما گفتیم مثلاً قطع به اینکه زمین حرکت می‌کند و خورشید ساکن است. ولی برداشتن روان ناخودآگاه قطع به این معنا هم نداریم. حال اینکه می‌گویید در علوم تجربی طبیعی (که قطع به معنای دوم داریم) یا اصطکاکی وجود ندارد یا اگر وجود دارد، اندك است. درست است ولی نکته ای قابل ذکر است در آن مواردی که اندك است چه باید کرد؟ در این موارد هرچه بخواهید بگویید باید در کل نظام فکری شما بگنجد نمی‌توانید تقطیع کنید. در علوم انسانی گو اینکه قطع به این معنا وجود ندارد اما واقع این است که در تمام موارد صادق نیست. در این جا چه باید کرد؟ پس در هر دو مورد تعارض بین ظاهر دین و علم مورد دارد.

۲۹. رجوع شود به ضمیمه شماره ۳ و ۴

۳۰. Gommon Sence

۳۱. رجوع شود به ضمیمه شماره ۹.

۳۲. رجوع شود به ضمیمه شماره ۶.

۳۳. سه دسته از متفکران در جهان اسلام آمده اند اینکار را بکنند: ۱ـ متفکران عرب ۲ـ متفکران هندی ۳ـ متفکران

ایرانی:

۳۴. مطلب چهارمی هم هست که محل نزاع میان مکتبهای معنویت گراست که کدامیک از این مکاتب موفق‌ترند و ارجحیت دارند؟ هر نظری گفته شود باید اثبات شود. ولی آنچه همهٔ مکتبهای معنویت گرا در آن با هم موافقند، نزاع و مخالفت با فرهنگ غرب است لذا تا آن سه مطلب حل نشده است نباید مکتبهای معنویت گرا به نزاع با هم بپردازند.

۳۵. رجوع به صفحه های ۷و۸

۳۶. مثلاً ائمه ما مخصوصاً امام صادق (ع) لباس سیاه پوشیدن را نهی می کردند، اما هیچ فقیهی فتوا به کراهت آن نمی دهد، زیرا می گویند این نهی پیامی دارد، آن نهی از مشابهت با ظلم است و این مشابهت است که حرام یا مکروه است نه اینکه خود لباس سیاه پوشیدن حرام یا مکروه باشد (تفکیک بین پیام حکم و خود حکم).

۳۷. Functional

۳۸. Organic

۳۹. قول درمی ها هم بهمین دلیل قائل به ارگانیزم شده اند. دیده اند کاري از یک کل برمی آید که از هیچ کدام از اجزاء آن مخصوصه برنمی آید. نعل هم که بی ناعل نمی شوند، آن وقت نتیجه گرفته اند فراتر از این اجزاء چیز دیگری هم هست که آن، واحد است آن چیز دیگر کلی ی است که بیش از حاصل جمع اجزایش است. وحدت او وحدت ارگانیک است.